

الفكر والفن
في

شعر أبي العبد المعري

رؤية نقدية عصرية للتراث

تأليف

الدكتور صالح محمد النظمي

مدرس البلاغة والنقد الأدبي
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



دار المعارف

الفكر والفن
في
شعر أبي العلاء المعري
رؤية نقدية غصية للتراث

تأليف
الدكتور صالح حسن النظمي
مدرس النقد والبلاغة
كلية الآداب - جامعة الأندلس

اهداء

الى أمى وزوجتى وأولادى
أجنحة الحب والرحمة والحنان فى حياتى ...

مقدمة

لأبي العلاء المعري حضوره المتميز والمهيّب ، في القلب من تراث العرب وحضارتهم الفكرية ، ذلك أنه خلال قرون أربعة عشر هي عمر تلك الحضارة ، بقي الرجل صاحب سيرة لم تتكرر ، وبقي عطاؤه للعقل والوجدان واللسان نسيج وحده دون خلاف .

وهذا التفرد في الحياة والفن ، كاف وحده ليُجمل الرجل - سيرة وإبداعاً - محوراً لإجتهادات متجددة من الدارسين الذين يعولون على منجزات النقد المعاصر ومما أفاده من علوم اللغة والنفس والجمال .

غير أن الأمر عندنا لم يكن فحسب ذلك الكون العلائقي الذي يحتم ثراؤه مداومة استكناحه وتأصيله ، وإنما - فضلاً عن ذلك - تهيأت تلك الأواصر النفسية والفكرية التي تضيء على صلابة الموضوعية شفافية الذاتية ورحابتها ، وذلك حين رصد الباحث جوانب من معاناته الشخصية ومن شجون أقرب الناس إليه في التجربة الشعرية التأملية لأبي العلاء .

ومؤدى ذلك أن اشتغالنا بهذا البحث لم يكن مجرد عمل أكاديمي ضروري للحصول على درجة علمية ، وإنما حاول أن يكون أيضاً نمطاً من استكناه الذات والعكوف الشديد عليها عبر قراءة عصرية منهجية ، ومعايشة موضوعية متأنية وعميقة للإبداع العلائقي في الشعر خاصة .

ومعلوم أن المشكلات الأدبية - بله القضايا النقدية - لا يمكن الفراغ منها بمجرد رصدها وتقريرها ، أو إثارتها للمناقشة ، أو حتى التسليم بها دون اختلاف ، ذلك لأن شرعية الحكم في النقد لا تكون بغير التعليل المتكئ على التحليل التطبيقي المفسر . وغير قليل من الأحكام التي استهدفت التجربة العلائقية - حياة وفناً - كانت من مكونات الزاد الثقافي للباحث قبل أن يقيم على هذا البحث ، وحفزه موضوعياً للاشتغال بأبي العلاء دون سواه ، وعلة ذلك أنني تحفظت تجاه بعض تلك الأحكام ، وظل بعض منها - على وجاهته الظاهرة - مفتقراً للتناول التطبيقي الذي يدعمه ويعطيه الموضوعية النقدية من الإبداع العلائقي ذاته .

فقد ذهب أستاذنا الدكتور طه حسين - وهو رائد للدراسات العلائقية المعاصرة لا تجحد ريادته - إلى أن العمى هو محور الشخصية العلائقية والمفسر الأساسي لمعطياتها في الحياة والإبداع جميعاً .

ونود ابتداء أن نؤكد اقتناعنا بأنه لا شيء في التجربة العلائية يند عن التناول المنهجي أو يتأى على التفسير ، شريطة ألا نعزل التكوين النفسى لأى العلاء عن إبداعه ، وذلك فى الحق تسليم بحقيقة لا يجوز أن تهتز أبداً بين أيدينا ، وهى أن ذلك التكوين النفسى المتميز كان البيعة الحاكمة التى شكلت ذلك الإبداع بما جعله خلقاً خالصاً لتلك الذات عن طريق الفن ، بل إننا لا نجد حرجاً فى القول بأن هذه الدرجة من التطابق بين الذات والعطاء الفنى فى التجربة العلائية ، هى من الحالات النادرة فى تاريخ الإبداع العربى وغير العربى على حد سواء .

ومن هنا سمحنا لأنفسنا بأن نخالف أستاذنا الدكتور طه حسين فى منحاه ، ففضلاً عن أن كف البصر غير كاف لتفسير التجربة العلائية ، فإننا وجدنا ذلك المنحى منافياً لغير قليل من حقائق علم النفس ، ولعطيات الإبداع العلائى ذاته . والمحور الحاكم للشخصية العلائية عندنا ، هو ذلك التكوين النفسى المتفرد الجانح إلى التأمل الميتافيزيقى ، والنازع غريزياً إلى المطلق . وتأسيساً على ذلك أيضاً ، تحفظنا تجاه منحى بعض الباحثين إلى تقييم الشخصية العلائية بمنظور التشاؤم وحده ، فالتشاؤم عندنا لا يحتوى التجربة ولا يكفى لتفسيرها ، وإنما هو عنصر من عناصر ذلك التكوين النفسى المعقد والمتشابه الذى أشرنا إليه آنفاً ، بل ونكاد نقول إنه إحدى نتائجه .

وذهب غير باحث إلى أن أبا العلاء كان فيلسوفاً ، ومن ثم قيموا اللزوميات على أنها فلسفة خالصة ، وذلك عندنا خطأ أساسى ترتب عليه خطأ آخر لدى هؤلاء وغيرهم حين حكموا على الرجل بتناقض الفكر واضطراب الآراء .

والمثل الصادق للروح العلائى ، لا يستعصى على صاحبه أن ينأى بالرجل على الأبنية المحكمة المحددة للفلسفة ، ليضعه فى القلب من رحابة الفن وقلقه وتعدد الرؤى فيه ، وليس ذلك - بمفهوم الإبداع - من التناقض ، وإنما هو جوهر الفن وطبيعة الفنان فى كل زمان ، ومن ثم يكون اللزوميات ديواناً من الشعر الرفيع استكنه الرجل فيه حقائق النفس والحياة وما بعد الحياة من خلال روح يقظ حائر ومعاناة فنية مغلصة ، أفضى بها عمقها الميتافيزيقى واتسامها بخصوصية التجربة وشمولية التأمل إلى أن تترى وتتسع لتصبح بحجم الكون كله .

وقد يكون من الضرورى أن نشير هنا ، إلى أن معاشتنا المتأنية ، للإبداع العلائى فى اللزوميات خاصة ، قد أوقفنا - دون لبس - على تجربة عيشية مكتملة الأركان بين دفتى الديوان ، فالنصوص الموفورة الساطعة الدلالة فى اللزوميات ، تقطع بأن أبا العلاء قد

استشعر العبث واللاجدوى ، بل وتنفس الغثيان والاغتراب والعقم في نفسه وفي غيره وفي الكون بأسره عبر يقينه المتفاقم بلا غائية العالم من ناحية ، وبجبرية الإنسان من ناحية أخرى ، ومن ثم انتهى بالفعل إلى تكريس الموت وديمومة العدم . وذلك عندنا حاسم في تحديد الهوية العلائقية ، إذ لا خلاف في أن استشعار العبث إن هو إلا تجربة نفسية فنية وإحساس مدرك ، نما إلى أن انعكس في اللزوميات خلقاً فنياً رامزاً وموحياً ، لا تعبيراً صارماً بلغة الفلسفة .

واستشفاف العبث العلائقي في اللزوميات لم يحسم فحسب انتهاء الرجل للفن ، بل هو أيضاً قد أقام تحفظنا تجاه القول بأن أبا العلاء من الهجائين على دعائم ثابتة ، فقد ذهب الدكتور طه حسين إلى أن الرجل قد هجا الناس قاطبة ومن بينهم الأنبياء ، وقرر الدكتور زكي مبارك أنه انتاش لحم المجتمع بأنياب حداد ، والتمثل الصادق لتجربة العبث العلائقي - معاناة وإبداعاً - يكشف عن أن رصد الرجل مناخ الاغتراب والبوار والقبح في نفسه وفي البشر وفي عالمه جميعاً ، ليس من قبيل الهجاء على أى وجه من الوجوه .

ولقد بقيت قضيتا الزهد العلائقي ، ومكان التصوف من عبثية الرجل من القضايا المعلقة بيننا وبين غيرنا من الباحثين إلى أن حسمنا في ضوء تمثلنا للشخصية العلائقية وتجربتها العبثية كليهما ، فقد ذهب الدكتور زكي مبارك وآخرون إلى أن زهد الرجل إن هو إلا سلبية وضعف في الحيوية وانسحاب المهزوم في مواجهة المجتمع ، وفي هدى من تمثلنا لتجربة الرجل الروحية رأينا زهده مُحملاً بكل دلالات الحيوية والإيجابية إذ هو تعبير بالسلوك عما انتهى إليه من رفض فكري للحياة .

وكان من اللافت حقاً ذلك الذي قرره كولن ولسون من إمكانية التحقق بتجارب صوفية عن طريق بناء الإرادة لا عن طريق الاستعداد النفسي والهبات النورانية الإلهية ، وكانت تجربة المعري الروحية وما اتسمت به من مجاهدات عنيفة وإرادة لا مشاحة في جبروتها ، أبلغ دليل على عقم ذلك الذي ذهب إليه ولسون ، فقد كشف الإبداع العلائقي قصور صاحبه عن التحقق بتجربة صوفية تمنحه سلام النفس وطمأنينة الروح ، ومن ثم بقي إلى أن قضى يعاني محنة وجوده ويستشعر الغربة والغثيان وينشد الموت .

ومن الحق القول بأن العالمين الجليلين الأستاذ أمين الخولي والدكتورة بنت الشاطي كانا من أدق الباحثين استلهاماً للروح العلائقية ومن أخصبهم تحديداً لهويتها ، فقد انتهيا كلاهما إلى أن أبا العلاء شاعر فنان لا فيلسوف وصاحب منطق ، غير أن شاعرية المعري ومعالم عبقريته الفنية بقيت لدهما ولدى غيرهما مفتقرة إلى التحقيق والتأصيل ، فباستثناء التفاتة عارضة من الأستاذ العقاد إلى صنيع الرجل في الدرعيات ، وتناولات جزئية محدودة

للصنعة العلائية أنجزها الدكتور طه حسين وتابعه فيها الدكتور شوقي ضيف ، نكاد لا نعرف جهداً منهجياً شاملاً أقام على الإبداع العلائي ليؤصله ويكشف آفاقه ، والحق أن قضية الإبداع العلائي من أعقد القضايا النقدية وأخطرهما في آن معاً ، ذلك لأن شاعرية الرجل - في اللزوميات خاصة - كانت غالباً موضع اتهام في القديم والحديث ، وفيما عدا ما بين أيدينا من شروح السقط للتبريزي والخوارزمي والبطلوسي والخويهي ، والجزء اليسير المختار من اللزوميات للبطلوسي ، نرى التراث القديم قد خلا من أى احتفال آخر بعباء الرجل وخاصة ديوان اللزوم ، هذا فضلاً عن صدوف النقد الحديث عن تناول الفن العلائي بمعايير متطورة تفيد بمعطيات علوم النفس والإبداع واللغة والجمال .

والمعاشة المتنوقة لفن المعرى ، إذ هو زاد لا مندوحة عنه للناقد المعاصر ، قد هدتنا قبل أن نقيم على هذه الدراسة إلى مدى الثراء والعمق اللذين يتسم بهما الإبداع العلائي ، ولأنها كانت هداية الذوق فحسب ، فقد كانت من الدوافع الموضوعية لاشتغالنا بهذا البحث طلباً للأسانيد النقدية بوسائلها المشروعة من عرض وتحليل وتطبيق ومقارنات واستخلاص للنتائج وترجيح للأحكام ، ومما لفتنا في هذا الخصوص غنى التكوين العلائي بدوافع الإبداع وبالأسس النفسية والنوعية التي تفسر قدرة الرجل على ذلك العطاء المتفرد والشاغل كماً وكيفاً ، هذا فضلاً عن تألق الفكر في التجربة العلائية واتسامها بالتنوع والأصالة وباحتمالات متزايدة للقدرة على التأثير في الشعر العربى المعاصر .

ولما كانت التجربة العلائية في الأساس نمطاً من المونولوج ، أو بالأحرى ضروباً من المحاورات بين الرجل والمطلق استغرقت عمراً بأكمله ، فلا غرابة أن كانت اللغة جسراً نقل ذلك العالم العلائي المتميز من وجود القوة إلى وجود الفعل ، ولعلنا على ذلك حريون بأن ننظر إلى اللغة على أنها أكثر الكائنات حضوراً وخطورة في حياة الرجل ، إذ كانت الغاية والوسيلة التي استطاع بها ومن خلالها أن يبدع وأن يتحدى وأن يتجاوز وأن يحقق الذات جميعاً ، وعلى ذلك فإن الدلالة النفسية واللغوية لفن اللزوم ، وتلك الألفة بين المبدع والإبداع التي مربلت الصياغة اللغوية لغير قليل من شعر المعرى ، فضلاً عن أساليب السخرية في هذا الشعر ثم الكشف عما أفاد به من طاقات الخيال والموسيقى ، وما تحقق لفنه من معايير الجمال في الوحدة الفنية والصورة ، هي جميعاً من القضايا الجديدة والعسيرة التي لفتتنا إبان معاشتنا العطاء الشعري للرجل معاشة تذوقية ، ومن ثم كان نزاهة علينا أن نخضع تلك القضايا وغيرها من المشكلات النقدية المتعلقة بالإبداع العلائي للبحث المنهجي كى نقيم العبقرية الفنية لأبى العلاء على دعائم ثابتة .

الباب الأول

الشاعر المفكر

الفصل الأول

مؤثرات في حياة الشاعر وشخصيته

توطئة :

درجت - منذ وعيت للنفس صلة حميمة بالأدب والفكر - على اعتبار المعري أستاذاً للأساتذة ، أو على إعتباره الأب الروحي للعقل العربي ، وضمير العرب وشاهداً على حضارتهم في كل العصور .

وحين تقدم العمر بالتجربة والثقافة ، وصار السند الموضوعي مطلوباً لأحكام الذوق ، بله معطيات الفكر والمنطق ، بقي لما أسلفت دلالة الساطعة على ما للمعري من وجود حضارى متميز ومهيّب ، ففى مجالات اللغة والأدب والفكر تلك التى كان أبو العلاء جسوراً حين تعامل معها ، ظل يغمرنى اليقين بأن للرجل يداً طولى فيها جميعاً .

وضمن عوامل أخرى فإن حياة الرجل المتفردة والمتسمة بالوقار والصرامة وبأقصى درجات الجد والإلتزام ، قد تكون كامنة وراء ذلك الشعور المدرك بمكانة أبى العلاء .

ونحن ، وإن كنا فى التناول النقدى نعول فى المحل الأول على العطاء الفنى والفكرى متخذين إياه ركيزتنا تجاه تقييم ترضاه العقول والأذواق ، إلا أنه ليس بالإمكان أن نغض الطرف عن تجربة الحياة ومؤثرات النشأة والبيئة والثقافة خاصة فى دراستنا لأبى العلاء ، إذ لا يساورنا أدنى شك ، فى الصلة الوثقى لعطاء الرجل الفكرى والفنى بمكوناته الذاتية من ناحية ، وبسائر عناصر مجتمعة الشامى والإسلامى من ناحية أخرى .

وفيما يتصل بمكونات ذاته خاصة ، يمكننا القول إنها أشبه بأعماق البحر اللجى ذات الصلة العضوية بعطاء ذلك البحر ، بل وحرى بنا أن نتنبه إبتداءً ، إلى حتمية تلون عناصر بيئة المعري الخارجية فى إنعكاساتها عليه بمكونات نفسه العميقة ، تلك النفس المرفهة الملتهية المتميزة بالقلقة ، والمنفتحة على الكون من أرحب نوافذ الإحساس والفكر ، وقد كان مؤدى التفاعل بين تلك الذات الإنسانية المتسمة بالتفرد العميق ، وبين ذلك الخارج البيئى بأبعاده الثقافية والاجتماعية والتاريخية ، هو ذلك النتاج الإنسانى المبحر أبداً فى الحياة وفيما بعد الحياة ، والمتأمل فى الآفاق العلا لحقائق الإنسان والكون ، هو أبو العلاء المعري الشاعر المفكر .

نشأة المعري :

ولد أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعري (١) سنة

(١) - لأن العلاء ترجمة لى مصادر كثيرة منها :

أ - أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي المصروف بالخطيب البغدادي : تاريخ مدينة السلام : ٥ ضمن تعريف القدماء بأبى العلاء .

ب - أبو سعد عبد الكريم بن أبي بكر بن محمد بن أبي المظفر السمعاني : الأنساب : ١٢ ضمن تعريف القدماء .

ج - أبو الحسن بن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيبلي القفطي : إنباء الرواة على إنباء النحلة : ٢٧/٢٨ ضمن تعريف القدماء .

د - أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي : إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب : ٦٢ ضمن تعريف القدماء .

هـ - صاحب كمال الدين بن العديم : الإنصاف والتحرى لى دفع الظلم والتجريح عن أبى العلاء المعري : ٤٨٦ ضمن تعريف القدماء . وكذلك عمود بنى سليمان لنى :

و - عبد العزيز الميمني : الراجحون : أبو العلاء وما إليه : ٣٠/٣١ ط السلفية القاهرة ١٣٤٤ هـ .

٣٦٣ هـ (٢) بمجرة النعمان من أعمال حمص بين حماة وحلب ، ويذهب ياقوت إلى أن معرة النعمان مدينة قديمة كبيرة ومشهورة بمحصولي الزيتون والتين (٣) .

ويشير اليميني إلى ما ذكره ابن حوقل عن ابن خرداذبة إلى أنها كانت من ثغور الشام التي سماها هارون الرشيد بالعواصم لعصمتها ما دونها من البلاد الإسلامية (٤) ، ويشير البلاذري (٥) إلى أنها كانت تسمى معرة حمص قبل الفتح إلى أن مات بها ولد للنعمان بن بشير الأنصاري وإلى حمص من قبل مروان فسميت باسمه ، ويقر اليميني ذلك ويأخذ به المستشرق الفرنسي سلمون على حين يعارضه طه حسين (٦) .

وتفسير البلاذري مقبول عندي لقرب المعرة من حمص وإمكانية أن تسمى الأماكن بالأعلام ، ويقول ابن بطوطة بتسميتها باسم النعمان الأنصاري أو جبل النعمان المطل عليها وإلى تسميتها قبلاً بذات القصور (٧) ، وقد سبق ابن العديم إلى ذكر تلك التسمية القديمة (٨) . ويذهب ياقوت إلى أنها مسماة بالنعمان بن عدى بن غطفان الملقب بالساطع الجمال أحد أجداد المعري (٩) وذلك خطأ عند صاحب الإنصاف ، ومصدره أن أهلها كلهم أو بعضهم من بني الساطع ، فكان الظن أنها منسوبة إليه (١٠) .

-
- (٢) أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيد الله الأنباري : نزهة الألباء في طبقات الأدباء : ١٧ ضمن تعريف القدماء .
- ياقوت : معجم الأدباء : ٦٧ ضمن تعريف القدماء .
- يوسف بن قزويني : قصص النبوة : الجزء ١ : ١٤٣ ضمن تعريف القدماء .
- أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم المعروف بابن خلكان : طبقات الأعيان في أبناء أبناء الزمان : ١٨٣ ضمن تعريف القدماء .
- عمر بن مظفر بن عمر بن محمد بن الورد : قصة المختصر في أخبار البشر : ٢٠٧ ضمن تعريف القدماء .
- صلاح الدين أبو الصفا خليل بن أبيك الصفدي : نكت المهيان في نكت المهيان : ٢٩٥ ضمن تعريف القدماء .
- أبو الفضل أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني : لسان الميزان : ٣١٣ ضمن تعريف القدماء .
- أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد العباسي : معاهد التنقيص على شرح شواهد التلخيص : ٣٣٥ ضمن تعريف القدماء .
- إسماعيل بن عمر بن كثير : البداية والنهاية : ٣٠١ ضمن تعريف القدماء .
- يوسف بن الأمير سيف الدين تقي يردى : الهجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة : ٣٣٠ ضمن تعريف القدماء .
- جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة : ٣٣٢ ضمن تعريف القدماء .
- عبد الحى بن أحمد بن محمد بن الصاد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب : ٣٤٧ ضمن تعريف القدماء .
(٣) ياقوت : معجم البلدان : ٥٨٥ ضمن تعريف القدماء .
(٤) اليميني : أبو العلاء وما إليه : ١٣ .
(٥) البلاذري : أحمد بن محمد بن جابر : فصوص البلدان : القسم الأول : ١٥٦ نشر الدكتور صلاح الدين المنجد طبعة مكتبة النهضة المصرية .
(٦) اليميني : أبو العلاء وما إليه : ١٣ .
(٧) أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي المعروف بابن بطوطة : تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار : ٥٩٧ ضمن تعريف القدماء .
(٨) ابن العديم : الاتصال : ٤٨٧ ضمن تعريف القدماء .
(٩) ياقوت : معجم البلدان : ٥٨٥ ضمن تعريف القدماء .
(١٠) ابن العديم : الإنصاف : ٤٨٨ ضمن تعريف القدماء .

وعلى كل ، فوكدنا أن نرى علاقة المكان والزمان والأصل بالتكوين النفسى لأبى العلاء لارتباط ذلك بعطائه الفنى والفكرى ، ويمكننا القول بارتباط المعرة فى ماضيها بالجهاد الدينى لكونها من العواصم، ويمكن أن نرى أيضاً فى السبق إلى تسميتها بذات القصور إشارة إلى مجد عمرانى غابر .

والمعرى عربى خالص ، ونسبه البعيد منته إلى تنوخ ، وهم - كما يذكر ابن العديم - من أكثر العرب مناقب وحسباً ، ومن أعظمهم مفاخر وأدباً ، وقد أنجبوا فى الجاهلية ملك الروم بعد أن هزمه الفرس ، ثم حاربوا الفرس منفردين وظهروا عليهم^(١١)

ونسب المعرى القريب فى بنى سليمان ، وفيهم العلم والرياسة^(١٢) وأبوه من العلماء ، وتولى العديد من أجداده قضاء المعرة ، وظل فى بنى أخيه إلى أن دخلها الفرنج سنة ٤٩٢هـ^(١٣) ، والثابت أن أكثر قضاة المعرة وذوى الفضل والعلم والشعر والأدب فيها من بنى سليمان أولئك^(١٤) .

وأمه من آل سبيكة الحلبيين ، وهم وإن لم يكونوا من المبرزين فى العلم فإنهم كانوا من ذوى المروءة والشرف والكرم ونبيل الأخلاق والحرص على صلة الرحم ، كما أنهم كانوا من ذوى الأسفار طلباً للجاه والمجد - يقول أبو العلاء فى مريثته لأمه :

وكم لك من أب وسم الليالى على جبهاتها سمة اللام
مضى وتعرف الأعلام فيه غنى الوسم عن ألف ولام^(١٥)

ويقول مخاطباً خاله علي بن محمد بن سبيكة :

كأن بنى سبيكة فوق طير يجوبون الفوائر والنجادا
أبالاسكندر الملك اقتديتم فما تضعون فى بلد وسادا^(١٦)

ودلالات المكان التى أشرنا إليها سلفاً ، مضافة إلى ذلك الأصل العربى الخالص والشاىخ فى الجاهلية والإسلام ، كفيلة كلها إذا ما اتصلت بذات مرهفة حادة الذكاء ، أن تنمى بها ما نمته لدى أبى العلاء من شعور متعاظم باعتبار الذات ، فعراقة المنشأ والأصل تراث حى بأعراق الإنسان ، ومن تميز بهما اعتز بذلك وإن كان فى حاضره من غير ذوى الشأن . وأبو العلاء قد وهب الروح الإنسانى المرهف ، والملكات العقلية التى أجمعت مصادر

(١١) ابن العديم : الإصناف . ٤٨٨ صص تعريف القدماء

(١٢) أحمد بن طاهر كبرى راده أحمد بن مصطفى . معراج السعادة ومصباح السادة ١٣٨١ هـ - أخبار العرب

(١٣) ياقوت : معجم الأدياء . ٧ صص تعريف القدماء

(١٤) ابن العديم : الإصناف : ٤٨٨ ، ٤٨٩ صص تعريف القدماء

(١٥) شروح سقط الزند ١٤٧٣/٤ ط دبر الكتب القاهرة - ١٩٢٨

(١٦) السابق ٧٨٢/٢ ، ٧٨٣

دراسته قديماً وحديثاً على أنها تكاد تكون من الخوارق (١٧) ، وهذا الذي سماه بعض الدارسين بأنفة أبي العلاء ، ليس عندنا إلا ذلك الشعور المتعظم باعتبار الذات ، ونحن ننبه سلفاً إلى مكوناته ومنابعه لما براه من صلته الوثقى بسيرة الرجل العملية من جهة ، وبتعبيره الفنى والعقلى عن كيانه وعصره من جهة أخرى .

ثقافته :

قسم الأستاذ أنيس المقدسى تحصيل المعرى للثقافة إلى مراحل ثلاث :

أ - المرحلة التحضيرية في المعرفة وحلب حتى بلغ العشرين .

ب - زيارته للمكاتب الكبرى في الشام بين العشرين والثلاثين .

ج - زيارته لدور العلم في بغداد بين الخامسة والثلاثين والسابعة والثلاثين (١٨) .

والثقافة هي اللهب المقدس الذي يختلف تأثيره باختلاف جوهر الإنسان ، ومن ثم نود قبل تفصيل روافدها لدى أبي العلاء أن نشير في عجالة إلى ذلك الاستعداد العقلى الباهر الذى فطر عليه الرجل .

يورد أبو منصور الثعالبي في تنمة اليتيمة عن أبي الحسن المصيصي الشاعر قوله :

« لقيت بمعة النعمان عجباً من العجب ، رأيت أعمى شاعراً ظريفاً يلعب بالشطرنج والرد ويدخل في كل فن من الجد والهزل ، يكنى أبا العلاء ، وسمعته يقول : أنا أحمد الله على العمى ، كما يحمده غيرى على البصر ، فقد صنع لي ، وأحسن لي ، إذ كفاني رؤية الثقاء البغضاء » (١٩) .

-
- (١٧) أ - اسمعاني الأنساب : ضمن تعريف القدماء
- ب - القفطى . إنباه الرواة . ٢٣، ٢٤، ٥٢، ٥٤، ٥٥ ضمن التعريف
- ج - ياقوت معجم الأدباء ٨٠ : ٨١ ضمن التعريف
- د - الذهبي : أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد تاريخ الإسلام وطلقات المشاهير والأعلام ١٩١٠ طبعة تعريف القدماء
- هـ - فصل الله المعرى شهاب الدين أبو العباس أحمد المعرى مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦ ضمن تعريف القدماء
- و - الصعدي الوافي بالوفيات ٢٦٣ ضمن تعريف القدماء
- ز - العنابي معاهد التصنيف ٢٢٦ ضمن تعريف القدماء
- الحساس بن علي بن بو الدين المكي رحمه خليفته الأديب الأيسر ٣٥٦ ضمن تعريف القدماء
- بن العديم الأنساب ٥٥١، ٥٥٤، ٥٦٠ ضمن تعريف القدماء

(١٨) أنيس المقدسى بحث هو " منه معرى " أثرها في نعره ٩٦٢ عدد خلاص خاص من أبي العلاء القاهرة يونيو سنة ١٩٢٨

(١٩) أبو منصور الثعالبي منه سمعته به ٢ ضمن تعريف القدماء

وعلى الرغم من تردد الدكتور طه حسين في قبوله الرواية^(٢٠) فإننا نقبلها للإجماع المعقود على حدة ذكاء المعري ، ولرعبته الأكيدة في تحدى محنة عماء ، وإثبات ذاته ، والشطرنج لعبة الذكاء المطلق والتحدى . هذا بالإضافة إلى أنه من الثابت دراية المعري بقواعد اللعبة^(٢١) وبديهي أن تلك الواقعة مرتبطة بحداثة المعري كما ذهب ابن العديم^(٢٢) ، إذ إن عمر الرجل بعد التضج قد استغرقه العمل الفكرى الجاد .

ويورد ابن العديم أيضاً تحدث أهل المعرة بتوقد خاطره وحدة ذكائه ، وذيوع الحديث في ذلك مما حدا بجماعة من الحلبيين إلى الحضور لملاقاته وهو صبي يلعب ، وعندما قافاهم بالشعر قهرهم ، وأتى من شعره بأبيات على وزن وقافية ما ينشدونه من محفوظهم فانصرفوا عنه دهشين مذهولين^(٢٣)

ونكتفى بدلالة هاتين الروايتين على استعدادة العقل المتفرد منذ حداثة وابتداء تكوينه الثقافى لأن الحديث عن ندرة ذكائه وحدة حافظته قد ملأ صفحات كثيراً في القديم والحديث .

والتقسيم الثلاثى الذى ذهب إليه المقدسى في مراحل ثقافته قبل العزلة هو تقسيم هيكلى عام وقابل للنظر ، بيد أننا لا نملك تفاصيل دالة عن أساتذته وطرائق استفادته منهم ، ونجهل كذلك تفاصيل ما درس من كتب في كل فرع من فروع الثقافة ، ويقول صاحب الجامع : « ومجمل ما ذكره المؤرخون في هذا الباب محفوف بالغموض والإبهام ، وأكثره قائم على الظن يتابع فيه اللاحق السابق من غير بحث ولا تمحيص ولا توضيح وتحقيق ، وأكثر من كتب في أوى العلاء من المتأخرين طبع على غرار المتقدمين واقتفى آثارهم ولم يبين لنا من أين استمد أبو العلاء ثقافته الواسعة ، واقتبس علومه المتعددة ولهم في ذلك عذر لأن المتقدمين غفلوا عن ذكر هذه الناحية أو أغفلوها »^(٢٤).

ولنا أن نتساءل عن السبب المحتمل لإغفال المتقدمين استقصاء شيوخ المعري بما يزيل هذا الغموض ، خاصة أن العصر كان عصر استقصاء وتداول ، والسبب الراجح عندنا هو هذا الإدراك الغلاب بأستاذية الرجل ، وهو شعور قوى تملك الكثيرين من دارسى النقد والأدب . وهو كفيل بأن يصد عن استقصاء أسيائه ومعلميه تسليماً من القدماء والمحدثين بتلك الذروة الشائخة التى تسنمها أبو العلاء .

(٢٠) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ١٤٠ ص ١٤٠ المجلد العاشر من مجموعة أعماله الكاملة ط دار الكتاب

البنائى الأول بيروت سنة ١٩٧٤

(١٨) محمد سليم الجندى : الجامع فى أخبار أبى العلاء وآثاره : ١٧٥/١ مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٦٢ .

(٢٢) ابن العديم : الإنصاف والتحرى : ٥٥٨ صص تعريف القدماء .

(٢٣) السابق : ٥٥٩ .

(٢١) ابن العديم : الإنصاف والتحرى : ٥١٥ صص تعريف القدماء .

غير أن ثمة خلافاً لاحظناه بين الدارسين حول السن التي انتهت عندها تلمذة أبي العلاء وطلبه العلم والثقافة والأماكن التي سعى إليها في ذلك . وقد أشرنا إلى ما ذهب إليه المقدسي من تحديد مراحل ثلاث تنتهي في السابعة والثلاثين وتتوزع بين المعرة والشام وبغداد .

أما صاحب الجامع فيستعرض رحلاته إلى حلب وأنطاكية واللاذقية وطرابلس تلك التي نسبت بعض المصادر القديمة والدراسات الحديثة إلى المعري طلب العلم فيها ثم يشكك فيها جميعاً ، فقد ذكر ابن العديم أن المعري دخل حلب وهو صبي وقرأ على محمد ابن عبد الله بن سعد راوية ديوان المتنبي^(٢٥) ، ويرى الجندی أنه على الرغم من أن ابن خلكان والسيوطي وغيرهما قد ذكروا الرحلة ، إلا أنهم لم يذكروا علوماً أو كتباً قرأها على ابن سعد ، كما أنهم لم يعينوا لتلك الرحلة زمناً ، وعلى الرغم من أن أبا العلاء ذكر حلب وبعض رجالاتها في شعره ، وعلى الرغم من أن الجندی لا يستبعد أن يكون المعري قد دخلها للاطلاع على مكاتبها ، إلا أنه يخلص إلى أن ورود إسم المدينة ورجالاتها ليس دليلاً على زيارتها ، خاصة أن تلك الرحلة لطلب العلم لم تثبت بطريق صحيح ، وإن نقل أنه رحل إليها فرحلته لغير ذلك .^(٢٦)

وعن رحلة أنطاكية روى البديعي عن الأمير أسامة بن منقذ أن خازناً للكتب علواً بإحدى مكاتب المدينة قد جمعه مع صبي ضرير دون البلوغ هو المعري . حفظ عدة كتب في أيام قلائل . وكان لا يستعيد مما يسمع إلا ما يشك فيه ، وقد امتحنه أسامة وكاد عقله يذهب من الدهشة لما زآه من قدرته الخارقة على الحفظ .^(٢٧)

والدكتور طه حسين قد استبعد صلة أسامة بن منقذ بالرواية لولادته بعد موت أبي العلاء ، ووضح أنه على حق في ذلك ، إلا أنه قبل الرحلة إلى أنطاكية وذهب إلى إمكانية تأثير ما فيها من تراث أجنبي في مزاج المعري وخلقه وعقله .^(٢٨)

أما الميمنى^(٢٩) فقد أورد رواية البديعي سألقة الذكر ، والتبست عليه مع قصة أخرى مشهورة عن ذكاء المعري إذ حفظ رسالة شفهية بالفارسية التي لا يعرفها إلى تلميذه التبريزي من أحد مواطنيه الفرس ، وقد أوردتها الوطواط في غرر الخصائص^(٣٠) ورفض الميمنى رواية البديعي لما أشرنا إليه من تأخر ولادة أسامة (٤٨٨ هـ) عن وفاة المعري

(٢٥) الجندی : الجامع ١/ ١٨٩ ، ١٩٠ . وابن العديم : ص ٥١٥ الإنصاف « ضمن التعريف » .

(٢٦) الجندی : السابق ص ١٠ .

(٢٧) يوسف البديعي الدمشقي : الصبح النبوي عن حنية المتنبي : ٤٢٣ ، ٤٢٤ ضمن تعريف القدماء .

(٢٨) طه حسين : تمهيد ذكرى أبي العلاء : ١٢٨ .

(٢٩) الميمنى : أهر العلاء وما إليه : ٤٥ .

(٣٠) محمد بن إبراهيم بن يحيى الوطواط : غرر الخصائص الواضحة و غرر النقائص الفاضحة : ٤٠٢ ضمن تعريف القدماء .

(٤٤٩ هـ) غير أنه يعود ويميل إلى التسليم برحلة المعرى إلى المدينة متكماً في ذلك على ورود ذكر أنطاكية في اللزوميات ، ويقول « ولم أر أحداً من أصحاب التراجم ذكرها ولكن شعر اللزوميات يشهد لها قال :

لا يتزلن بأنطاكية ورع كم حلل الدين عقد للزنابير
بها مدام كنوب التبر تمزجه للشاريين وجوه كالدنانير
بيض لوأبى ديباج حمدت لها سود الإمام وشعري الصنائير (٣١)

ويذهب الجندي إلى أن الرحلة إلى أنطاكية باطلة ، لأن الروايات لم يتضافر عليها كما أجمعت على ذكر رحلة بغداد ، كما أنها لم ترد إلا في الأبيات المشار إليها آنفاً وفي رسالة الغفران مرة واحدة ضمن ذكره نبيت امرئ القيس :

علون بأنطاكية فوق عقمة كجرمة نخل أو كجنة يشرب (٣٢)

ويرى صاحب الجامع أنه قد يذكرها دون أن يزورها كصنيعه في ذكر مصر ومكة والمدينة والقدس كما أنه نسبتها إلى أسامة يباعد بينها وبين التصديق ، هذا بالإضافة إلى ما ذهب إليه ابن العديم من احتمال أن تكون أنطاكية قد تصحفت عن كلمة كفر طاب ، كما أوضح أنها كانت بأيدي الروم قبل ولادة المعرى إلى ما بعد وفاته ، وقد أخلاها الروم في تلك الفترة من المسلمين (٣٣) هذا بالإضافة إلى عدم تعيين البديعي زمناً للرحلة ولا الكتاب الذي اختاره أسامة بن منقذ - على حد روايته - ليحفظه أبو العلاء (٣٤)

أما رحلته إلى اللاذقية فقد أشار إليها القفطي (٣٥) والذهبي (٣٦) والصفدي (٣٧) والسيوطي (٣٨) والعباس (٣٩) لمكى وغيرهم ، ومؤدى ما أوردوه أن أبا العلاء بعد أخذه عن علماء المعرة رحل إلى طرابلس للاستفادة من خزائن كتبها ، فخرج على اللاذقية ، ونزل في دير الفاروس حيث يقيم راهب عالم بالفلسفة ، فسمع منه أبو العلاء ما شككه في الإسلام وسائر الديانات .

-
- (٣١) الميمى : أبو العلاء : ٦٩ واللزوميات : ٥٤٦/١ .
(٣٢) أبو العلاء المعرى : الغفران : ٥٣٦ تحقيق الدكتورة بنت الشاطيء ، دار المعارف الطبعة الثانية . وديوان امرئ القيس : ٤٩ ، السندولي ، المكتبة التجارية ، ط الثالثة ١٣٧٣ هـ . والعقمة : ضرب من الوشى .
(٣٣) ابن العديم : الإنباف : ٥٥٦ ضمن تعريف القدماء .
(٣٤) الجندي : الجامع : ١٩٦ .
(٣٥) القفطي : إنباف الرواة ضمن تعريف القدماء : ٣٠ .
(٣٦) الذهبي : تاريخ الإسلام ١٩٠ ضمن تعريف القدماء .
(٣٧) الصفدي : الواقى بالوقيات ضمن تعريف القدماء ٢٦٧ .
(٣٨) السيوطي : نية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ٣٣٣ ضمن تعريف القدماء .
(٣٩) العباس بن علي لمكى : برهة الأيسر ومية الأديب والحليس ٣٥٤ ضمن تعريف القدماء .

ومن المحدثين أخذ الميمنى برواية القفطى والذهبي ، ولم يستبعد أن يستغوى راهب
محنك ناشئاً في سن أبى العلاء آتخذ (٤٠)، وكذلك يأخذ طه حسين (٤١) بالرواية ، وقد ذكر
كلاهما ما نقله القدماء عن الصراع بين المسلمين والمسيحيين آتخذ في اللاذقية ، ومكايده
المسيحيين للمسلمين بدق النواقيس إذا أذن الآذان (٤٢) وكيف دعا ذلك المعرى إلى قول
بيتين ينسبان إليه هما : (٤٣)

في اللاذقية فتنة ما بين أحمد والمسيح
قس يعالج دليلاً والشيخ من حنق يصيح

ويذهب صاحب الجامع إلى التشكيك في صحة هذه الرحلة أيضاً لجهل زمانها تحقيقاً ،
وعدم ذكر اللغة التى تفاهم بها المعرى والراهب ، فأولهما لا يعرف سوى العربية ،
والراهب رومى يجهلها ، هذا بالإضافة إلى أن المفهوم بقاؤه ليلة عنده ، وهى لا تكفى
لتعلم ما يشككه في دينه ويغرر به ، كما أن حال اللاذقية آتخذ واضطهاد المسلمين بها ما
كان يسمح للمعرى بالذهاب إليها ، هذا بالإضافة إلى أن المصادر القديمة عن المعرى لم
تجمع على ذكر الرحلة ، كما أن المعرى قد ذكر في شعره مدناً كثيرة لم يزرها ، أما البيتان
فيرويان في المعرة ثلاثة على النحو التالى :

في القدس قامت ضجة ما بين أحمد والمسيح
هذا بناقوس يد ق وذا بمئذنة يصيح
كل يعظم دينه يا ليت شعرى ما الصحيح

ويذهب الجندى إلى أن البيتين المنسوبين لأبى العلاء يتسنى لأى إنسان أن يقولهما كما أن
بعضاً من النصارى والرهبان كانوا يقيمون بجوار المعرة ومن الوارد أن يكون أبى العلاء
قد اتصل بهم واطلع على عقائدهم واستوفاهما من دراسته أو من كتب الفقه والكلام أو من
أفواه الرواة كما فعل في تلقيه مذاهب الشيعة والباطنية والحلولية والتناسخية والقرامطة
والمجوس وغيرهم ، فقد ألم بها جميعاً دون الرحيل أو الاجتماع بأحد من رجالها . (٤٤)

أما رحلته إلى طرابلس لطلب العلم بها فقد أشار إليها كما ذكرنا آنفاً القفطى والذهبي
والسيوطى والصفدى ، وقد قبلها طه حسين مقررأ أن المعرى درس بها ثم عاد

(٤٠) الميمنى : أبى العلاء وما إليه : ٦٨ .

(٤١) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ١٢٩ .

(٤٢) السابق ص ١٢٩ ، ١٣٠ والميمنى : ٦٨ .

(٤٣) ذكرهما طه حسين والميمنى عن معجم البلدان لياقوت ، وقد أثبتهما الميمنى في قائم شعر أبى العلاء : وأشار

إلى ورود الرواية في أخبار الحكماء للقمطى

(٤٤) الجندى : الجامع : ٢٠١ .

للمعرة (٤٥) وكذلك قبلها الميمى على الرغم من إيرادته نفي ابن العديم ، معولا على أن المعرى نقل في الغفران من كتاب بدء الخلق من كتب التوراة رواية عن غيره ، ثم ارتكن في قبوله أيضا على كلمتين أوردتهما أبو العلاء في شعره إحداها عبرية والأخرى حبشية وهما (منش وأبو ضابط) وقال إن استعمالهما « يشهد لمخالطته بالقوم بالبلدين النصرانيتين وهذا على كثير من عاداتهم وأخلاقهم التي ألم بها في اللزوم » (٤٦) ويقول الجندي « وأراد بالكلمة العبرية لفظ « منش » في قوله في اللزوم من أبيات يذم فيها الزواج والنسل ثم يقول :

لعمري لقد أمن العائدون وعونش ذو بغضة فاعتش
فياقس وقع برزق الخطيب ب وانظر بمسجدنا يامنش

قالوا : « منش » كلمة عبرية ومعناها الناظر . وأراد بالكلمة الحبشية لفظ أى ضابط في قوله في اللزوم من أبيات :

وتغبط كلا على ما حواه وما لك في العيش من غابط
وقفت على كل باب رأي ست حتى نهاك أبو ضابط (٤٧)

هذا وقد رفض ابن العديم قبول الرحلة ، والحق أن ما أورده في الإنصاف بشأنها واضح ومقنع إذ يقول : « وقد ذكر بعض المصنفين أن أبا العلاء رحل إلى دار العلم بطرابلس للنظر في كتبها ، واشتبه عليه ذلك بدار العلم ببغداد ، ولم يكن بطرابلس دار علم في أيام أبي العلاء ، وإنما جدد دار العلم بها القاضي جلال الملك أبو الحسن علي بن محمد بن أحمد ابن عمار في سنة اثنتين وسبعين وأربعمائة وكان أبو العلاء قد مات قبل جلال الملك في سنة تسع وأربعين وأربعمائة ، ووقف جلال الملك بها من تصانيف أبي العلاء « الصاهل والشاحج » و « السجع السلطاني » و « الفصول والغايات » و « السادن » و « إقليد الغايات » و « رسالة الإغريض » (٤٨)

والجندي يوافق ابن العديم ، ويرى أن رواية المعرى عمن نظر في كتاب بدء الخلق لا يختم رحلته إلى بلاد النصارى وإحالة على غيره فيما أورد توقيفاً لتهمة الإلحاد كما ذهب الميمنى ، إذ إنه قد ذكر من الآراء في الغفران واللزوميات ما هو أشد وضوحاً وجرأة ، كما أن استعمال كلمتي « منش » و « أى ضابط » قد يكون نتيجة سماعهما ، وقد ورد في شعره بعض الكلمات الفارسية دون أن يكون ذلك موجبا لزيارته بلاد الفرس ، فقد

(٤٥) طه حسين تجديد ذكرى أبي العلاء ص ١٣٠

(٤٦) الميمنى . أبو العلاء ٦٩

(٤٧) الجندي . الجامع ٢٠٣ . والبيان الأولان باللزوميات ٨١/٢ . والأخبار ١١٠/٢

(٤٨) ابن العديم . الإنصاف ٥٥٧ صص تعريف القدماء

استعمل كلمة (آرا) بمعنى نعم في نثره ونظمه فقال في اللزوميات :

إذا قيل لك : اخش الله مولاك فقل : آرا

هذا بالإضافة إلى أن أبا العلاء قد ذكر كثيراً مما يخص أماً مختلفة دون أن يختلط بها ، كما أن (أبا ضابط) مركبة من لفظين عربيين ، ولم يرد في اللسان وتاج العروس والأساس والمصباح أنها كنية الموت بالحشية، والضابط في اللغة يعنى الشدة والبطش والملازمة ومن الوارد أن يكون أبو العلاء قد كنى بها عن الموت (٤٩)

ويخلص الجندي إلى أن كل ما يتعلق برحيل المعري إلى أنطاكية واللاذقية وطرابلس هو محض وهم ، وواضح أنه في هذا يرفض ما ذهب إليه طه حسين واليمينى وما أخذ به المقدسى بعدهم (٥٠) ، ثم يقول : « وقد قال ابن قاضي شهاب في « الطبقات » ص ١٧٦ : ويقال إن راهباً اجتمع به في بعض الصوامع آواه الليل فشككه في دينه ، ورواها غيره على هذه الصورة ولم يذكر اللاذقية ولا غيرها ، ولا نستطيع أن نتصور مقدار أو نوع العلم الذى تعلمه في ليلة واحدة من راهب اجتمع به مرة واحدة ، ثم خرج منه وقد امتلأ علماً وفلسفة وشكاً والحاداً (٥١) .

ومنى الجندي في تلك القضية مقبول عندنا ، فليس من الضروري أن يزور المعري بلاداً نصرانية ليلم باليهودية والمسيحية خاصة أن ظروفه الخاصة لم تكن مواتية للرحيل والتجول ، ومن المقبول أن يسمعها أو تقرأ عليه في بلده أو يلم بها عن طريق القرى المسيحية القريبة من المعرة ، والدارس لتراث المعري يقف على أن الرجل أشبه بدوائر المعارف ، خاصة فيما يتعلق بشئون المجتمع والمذاهب والعقائد والأديان كافة وليس فيما يتعلق بالنصرانية واليهودية فحسب ، والأستاذ العقاد في مصر قد أدرك من فروع المعرفة الإنسانية غاية بعيدة دون أن يغادر وطنه ، يضاف إلى هذا أن ابن العديم كان واضحاً ومقنعاً فيما أورده بشأن مكتبتى أنطاكية وطرابلس .

هذا وقد وقع تحريف في كتاب لسان الميزان لابن حجر أدى إلى توهم رحيل المعري إلى صنعاء ، كما قد يفهم عن اليمينى (٥٢) ، فقد جاء في اللسان « مكث بصنعاء سنة » وأصل العبارة عند الذهبي في تاريخ الإسلام « ومكث بضعا وأربعين سنة لا يأكل اللحم » (٥٣) .

(٤٩) الجندي : الجامع : ٢٠٥ ، والبيت في اللزوميات : ٧٥/١ واستخدمت الكلمة أيضا في قوله :

متى آذاك خمر فاقليه وقول إن دعاك اله آرا (٧٣/١)

(٥٠) المقدسى : أمراء الشعر في العصر العباسي : ٣٩١ - دار العلم للملايين - بيروت ، الطبعة الثامنة سنة ١٩٦٩ .

(٥١) الجندي : الجامع : ٢٠٥ (٥٢) اليمينى : أبو العلاء : ٧٠ .

(٥٣) الذهبي : تاريخ الإسلام : ١٩١ ضمن تعريف القدماء ، وتعريف القدماء : ٣١٢ حاشية (٣) والجامع : ٢٠٦ .

.. وبعد .. فقد كان للمعري - كما يدلنا النظر في تراثه - ما يمكن ان يسمى باستصافه الموسوعية بالنسبة لمعارف الإنسان على أيامه ، وإذا كنا قد اعتبرنا رحلاته إلى غير بغداد موضع الشك فكيف تسنى للمعري إذن تحصيل ثقافته الإنسانية الشاملة والدقيقة ؟

يتعين الوقوف إزاء هذا التساؤل على الرغم من التسليم بملكات الرجل العقلية المتفوقة ، إذ لا بد لتلك الملكات من أساس كى يتأق لها التألق فيه حفظاً وتحويراً وإضافة ومناقشة وقبولاً ورفضاً إلى آخر ما تهباً للعبقري الفنان أى العلاء أن يفعل بمعطيات الفكر على أيامه ، بل إن ذلك الاستعداد العقلي النادر هو الذى هباً للمعري ألا يتلمذ لغيره بعد العشرين ، وقوله في هذا صريح قاطع ... يقول في رسالته إلى خاله أى القاسم على بن سبيكة « وانصرفت وماء وجهي في سقاء غير سرب ، ما أرقت قطرة في طلب أدب ولا مال وقد فارقت العشرين من العمر ما حدثت نفسي باجتداء علم من عراقى ولا شام »^(٥٤) . ونحن بازاء هذا القول الصريح من المعري - وهو الصادق عندنا - نقف موقف التحفظ تجاه ما ذهب إليه ابن العديم من أنه سافر إلى بغداد للاستزادة من العلم ، فسمعه بها من على بن عيسى الربيعي وعن الواجكا أى أحمد عبد السلام البصري وأبى على عبد الكريم بن الحسن بن حكيم السكري النحوى اللغوى^(٥٥) وقد شارك السيوطي في القول بسماعه عن أبى أحمد عبد السلام البصري^(٥٦) وأنه قرأ عليه بها التبريزي وابن فورجة وأبو القاسم التنوخى وغيرهم ، وكذلك قيل إنه تلمذ على عبد الوهاب بن نصر المالكي^(٥٧)

ويمكن التوفيق بين قول المعري وبين تلك الأقوال بأن طلبه للعلم ببغداد لم يكن عن طريق التلمذة الصريحة ، وإنما كان عن طريق المجالس العلمية والندوات والزيارات البغدادية التى كان للمعري مشاركة نشطة بها إبان إقامته ببغداد ، ولعل ابن الشحنة قد أدى هذا المعنى حين قال : « دخل في بغداد . فاستفاد من علمائها ، وأقام بها سنة ونصفاً ، ولم يتلمذ لأحد أصلاً »^(٥٨)

ويقول الدكتور طه حسين إن العلم قد ملك حياة أبى العلاء ، وإنه اعتمد على نفسه في تحصيل علمه أكثر مما اعتمد على الأساتذة والشيوخ ، ولا اعتراض لنا على ما ذهب إليه

(٥٤) أبو العلاء المعري : رسائل أبى العلاء المعري : ٧٧ ، شرح شاعين عطية ، بيروت ، الطبعة الأدبية سنة ١٨٩٤ .

(٥٥) ابن العديم : الإنصاف : ٥١٥ ضمن تعريف القدماء .

(٥٦) السيوطي : بغية الوعاة : ٣٣٢ ضمن تعريف القدماء .

(٥٧) الميمني : أبو العلاء : ٥٧ ، والجندى : الجامع : ١٨٦/١ .

(٥٨) أبو الوليد محمد بن محمد الشهر باين الشحنة : روضة المناظر في أخبار الأوائل والآخر : ٩٠ .
القدماء ، وكلنا الجندى : الجامع : ١٨٧/١ .

الدكتور فوجه الصواب في شقه الأول واضح ، ونحن نرى أيضاً أن من كان في مثل ملكات المعري ، يفيد من تلك الملكات في صقل علمه وثقافته أكثر مما يفيد من أساتذته وليست العلة في ذلك أننا لا نعرف له من الأساتذة إلا أباه ومحمد بن سعد في اللغة ويحيى بن مسعر في الحديث^(٥٩) كما يذهب الدكتور ، إذ إن أساتذة المعري بالمعرة كثيرون بالإضافة إلى من ذكر ، كما سنرى وشيكاً . . .

وسبق أن أشرنا إلى الغموض الذي اكتنف طريقة المعري في تعلمه ومعلميه وما أخذه عن كل منهم ، غير أن ذلك لا ينبغي أن يصدنا عن الإجهاد في هذا الصدد ، فبوسعنا أن نرى في المنهج العام المتبع للتعلم آتخذ في المعرة طريقة لتعلم المعري مع مراعاة ظروفه الخاصة ، كما أنه ليس من التعسف أن نرى فيمن نوفق إلى معرفتهم من علماء المعرة وشعرائها وفقهائها على أيام المعري أساتذة له في صباه المبكر .

يقول الجندي - وهو من أبناء معرة النعمان المعاصرين - : « لم يوضح لنا التاريخ الطريقة التي سلكها أبو العلاء في تعلمه ، والعادة المتبعة التي أدركناها في معرة النعمان منذ أول هذا العصر في تعليم الأطفال المبصرين والمكفوفين أن الطفل إذا بلغ السابعة من عمره وضعه أبوه في مكتب عند شيخ ، وأول ما يعلمه حروف الهجاء ثم يعلمه القرآن ثم يعلمه أحكام القراءة والتجويد ، فإذا تم ذلك نقله إلى شيخ آخر في مسجد أو مدرسة فيعلمه شيئاً من النحو والفقه ، ثم إذا شاء نقله إلى شيخ آخر فدرس عليه ما أراد من علوم الدين واللسان وغيرها ، وأظن أن هذه الطريقة موروثة عن المتقدمين من أهل المعرة ، لأن أي وقبله جدي تعلمنا على هذه الطريقة ، وأن أبا العلاء درج عليها في فاتحة تعلمه كما درجت عليها أنا وأمثالي (٦٠) .

. ويذهب الجندي أيضاً إلى احتمال أن يكون أبو العلاء قد تعلم حروف الهجاء بالحروف البارزة كما هو الحال الآن (٦١) .

وهذا الذي أشار إليه الجندي - يكاد يكون طريقة لا ابتداء التعلم في العالم العربي إلى أن عرفت مناهج التعليم الجديدة في العصر الحديث ، ويذكر الجندي أن المعاصرين للمعري في المعرة من الشعراء والعلماء في مختلف فروع الفقه واللغة والأدب يزيدون على تسعة وعشرين شاعراً وواحد وعشرين عالماً ، وأن أكثرهم قد جمع بين العلم والشعر ، ويذهب صاحب الجامع إلى أنه إذا كان ثمانون شاعراً قد رثوا أبا العلاء على قبره - وهم في الغالب من المعرة وتنوخ - فإن هذا كله وإن لم يوضح الحياة العقلية للمعرة كل التوضيح ، إلا أنه كاف للدلالة على وفرة نصيبها من العبقرية العلمية والشعرية والقدرة على الابتكار أيضاً ،

(٥٩) طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء : ١٢٦، ١٢٧ .

(٦٠) الجندي : الجامع : ١٨٤/١ .

(٦١) السابق : الصفحة نفسها .

وذلك نحو تأليف ميسر بن هبة الله كتاباً في معاني الشعر غير مسبوق إلى ذلك ، كما أن أبا المحاسن المفضل بن مسعر قد ألف كتاباً في الرد على الشافعي (٦٢)

ويذكر ابن العديم أن أبا العلاء قد قرأ القرآن بكثير من الروايات على شيوخ أعلام (٦٣)، كما أنه قد أخذ الحديث عن أبيه وجده وأخيه أبي المجد وكذلك عن جدته أم سلمة بنت الحسن وعن أبي زكريا بن مسعر وعن غيرهم كثيرين منهم أخوه أبو الهيثم إذ خرج من حديثه سبعة أجزاء رويت عنه (٦٤)

وعن علمه باللغة والنحو ، يذكر ابن العديم أنه قرأها بالمرّة على والده وأبي بكر محمد بن مسعود بن محمد بن يحيى بن فرج النحوي ، وأنه دخل في صباه حلب وقرأ بها على محمد بن عبد الله بن سعد النحوي رواية أبي الطيب (٦٥) وإن كان رد المعري إياه في رواية خاطئة لأحد الأبيات يشكك في أنه وقف منه موقف التلميذ ، وقد ذكر القفطي أنه أخذ اللغة عن قوم من بلده كبنى كوثر وغيرهم من أصحاب ابن خالويه وطبقته (٦٦).

ويقول الميمنى إن علمه باللغة والنحو والأدب هو الغاية القصوى وأن الصفدى حين عدد من رزقوا سعادة لم ينلها من بعدهم ، ذكر اطلاع المعري على اللغة ، وأورد ما ذكره المجد في البلغة من أن المعري في المشرق وابن سيدة في المغرب لم يكن لهما ثالث في تمكنهما اللغوى ، هذا بالإضافة إلى ما رواه ابن العديم عن التبريزي تلميذ أبي العلاء من أنه لا يعرف كلمة نطقت بها العرب ولم يعرفها أبو العلاء (٦٧).

وأما علما العروض والقافية فدلالة مقدمته للزوميات على مقدرته الفائقة فيهما لا تخفى على أحد ، هذا بالإضافة إلى تمكنه من الفقه والفروع والمذاهب والفرائض . وتعمقه في الإحاطة بالملل والأديان وفرق المسلمين تمتلئ به صفحات الغفران واللزوميات وكذلك علم الكثير عن النجوم وعن الأخبار وتاريخ الماضي والحاضر وتناول في الغفران أخبار الملاحدة والزنادقة وطرائف أنبيائهم . وقد تطرق في رسالته إلى خاله أبي القاسم إلى ذكر أكثر الملوك ومصيرهم إلى الموت ، وهو يذكر مقدرته في التاريخ صراحة فيقول :

ما كان في هذه الدنيا بنو زمن إلا وعندي من أخبارهم طرف

كما أنه كان على دراية بألعاب النرد والشطرنج (٦٨).

(٦٢) الجندي : ١٨٢ .

(٦٣) ابن العديم : الإنصاف : ٥١٤ ضمن تعريف القدماء .

(٦٤) السابق : ٥١٦، ٥١٧ . والميمنى : أبو العلاء : ٥٢ ، والجندي : الجامع : ١٨٥/١ .

(٦٥) ابن العديم : الإنصاف : ٥١٥ ضمن تعريف القدماء ، والجندي : الجامع : ١٨٦/١ وقد أشار إلى أن مسعود

صحبها مسعر ولعله أخو يحيى المتقدم (حاشية ١ : ١٨٦) .

(٦٦) الجندي : الجامع : ١٨٦ .

(٦٧) الميمنى : أبو العلاء : ٥٣ .

(٦٨) السابق : ٥٤ ، الثعالبي : نعمة الهيمة : ٤٢٣ ضمن تعريف القدماء والبيت في اللزوميات ح ٢ : ٨٠

ويمكننا القول - إذن - إن المعري - وفقاً لصريح قوله - لم يطلب العلم من أحد بعد العشرين لا في بلده ولا خارجها ، وقد وقفنا على أنه تلقى علومه على أبيه وغيره من علماء وشعراء وفقهاء زحرت بهم المعرة ، وعلى ذلك فالانتهاء إلى أنه أتم تعلمه في بلده يمكن أن يستقيم .

غير أن أبا العلاء في غير قول من أقواله قد نعت مسقط رأسه بقلّة العلم والإقفار من العلماء ، فهو يقول في رسالة الإغريض « وقد كنت عرفت سيدنا أن الأدب كعهود في غب عهود ... وأنى نزلت من ذلك الغيث ببلد طسم »^(٦٩) .
وكذلك يقول في رسالته إلى أبي نصر صدقة الفلاحى « ... وكيف يتأدى العلم إلى وأنا رجل ضئيل ، وكفى من شؤ سماعه ، ونشأت في بلد لا عالم فيه ... »^(٧٠) .
ونحن نرى في هذا الضند ما رآه - صاحب الجامع من أنه ضرب من المغالاة في التواضع ببلده ، كما كان يضر دائماً على القواضع بشخصه والتهوين من قيمة علمه وأدبه .
نحو قوله في لزوم مالا يلزم :-

ماذا تريدون ؟ لا مال تيسر لي فيستاح .. ولا علم فيقتبس^(٧١)
أتسألون جهولا أن يفيدكم وتحبون سفيا ضرعها يبس ؟
بل إنه عمد بروح التواضع وانقذ نفسه إلى ما في اسمه من معاني الرفعة والفضل فقال :
واحمد سمانى كبرى ، وقلما فعلت سوى ما أستحق به الذما^(٧٢)
وقال في كنيته :

دعيت أبا العلاء وذاك مـين ولكن الصحيح أبو النزول^(٧٣)
وواضح أنه بمثل تلك الأقوال لا يقصد إلى النفي الحقيقي ، لأن واقع الحال يكذبه ، وهو لا شك كان على بينة تامة من ذلك^(٧٤) .

وحرى بنا القول إن أبا العلاء لم يتوقف عن التزود بزاد العقل والروح طيلة حياته ، فذلك ولا بد كان شأن من صار إلى مثل ما صار إليه المعري من نضج عقلى وذوق وإنسانى ، غير أن ذلك يعنى ما أسلفناه من أن تلمذته لغيره قد انتهت في سن العشرين ، بينما استمر هذا الانفتاح الهائل على كل مقومات عصره الثقافية من أديان ومذاهب وفلسفات وتاريخ واجتماع وعمران وسياسة وحروب .

(٦٩) أبو العلاء المعري : رسائل أبي العلاء المعري : ٥١ شرح شاهين عطية .

(٧٠) السابق : ٩٦ .

(٧١) اللزوميات : ٢٣/٢ - السفى : الناقة اليابسة الضرع .

(٧٢) اللزوميات : ٤١٦/٢ .

(٧٣) السابق : ٣٤٨/٢ .

(٧٤) الجندى : الجامع : ١٨٨/١ .

محنته وأثرها في توجيه فكره وسلوكه :

محنة لا شك فيها ، أن يفقد المرء حاسة من حواسه ، وأشد ما تكون هذه المحنة أن يكون البصر هو تلك الحاسة المفقودة ، وهذا قول لا نحسبه موضع خلاف بين الناس على المستوى العام ، غير أنه في حالة المعري ، يتعين أن نسبر تلك القضية بغير قليل من التمعن والتأمل ، فنحن وإن كنا لا ننكر الأعراف في تقييم تلك الأحوال الإنسانية ، إلا أنه لا ينبغي أن ننسى للحظة واحدة أن المعري كان من غير أفراد الناس ، إنه حالة إنسانية شديدة التفرد والخصوصية ، وعلى هول ما يمثله فقد البصر للإنسان ، فإنه لم يكن في حالتها هذه سوى مؤشر حسي لتلك التجربة الروحية والفكرية الفريدة في تاريخ العقل العربي .

وتأملنا تلك التجربة العلائية ، سيوقفنا فيما نرى على عناصر عدة لها ، وما كان فقد البصر ، وغيره من سائر مؤثرات البيئة الخارجية لتكون شيئاً مذكوراً ما لم يوث أبو العلاء ذلك التوهج في البصيرة ، وتلك النفس المتأمل دوماً في العلل والمعلولات وفيما هو كائن وما ينبغي أن يكون .. فماذا كان بوسع تلك المؤثرات - ومنها العمى - أن تفعل لو أنها صادفت في أبي العلاء روحاً خاملاً ونفساً خائبة هادئة مطمئنة مستسلمة ؟

فقد المعري بصره إثر إصابته بالجدرى ، وقد تفاوتت الأقوال في تحديد زمن ذلك ، بين القول بولادته كفيفاً ، والقول بأنه كف في السبعين^(٧٥).

غير أن التاريخ الصحيح المؤيد بنص من أبي العلاء هو أن إصابته وعماه كانا في الرابعة من عمره .. يقول أبو العلاء في رسالة إلى داعي دعاة الفاطميين أبي نصر هبة الله بن أبي عمران « وقد علم الله أن سمعي ثقيل ، وبصري من الأبصار ثقيل ، قضى على وأنا ابن أربع ، لا أفرق بين البازل والربع ، ثم توالى محني ، فأشبه شخصي العود المنحني »^(٧٦). ويذكر صاحب الجامع - وهو من أبناء المعرة المعاصرين - أن الجدرى كثيراً ما يصيب البلدة فيترك في كثير من أبنائها آثاره القبيحة في الوجوه ، ويكف العيون عن الإبصار وقد راح ضحيته الكثيرون في عام ١٣٧٢ هـ لعدم إكتراث الحكومة وانعدام الأطباء والدواء^(٧٧).

(٧٥) أورد أبو الفداء القول بأنه ولد أعمى ، وقال إن الصحيح إصابته في الثالثة (المختصر في أخبار البشر : ١٨٦ ضمن تعريف القدماء) وذكر ابن العديم أنه عمى في الرابعة على قول ، وفي الرابعة وشهر على قول آخر (الإنصاف : ٥١٣ تعريف القدماء) ، وقال ابن كثير أنه أصيب وله أربع سنين أو سبع (البداية والنهاية : ٣٠١ ضمن التعريف) ، أما الخطيب البغدادي فقد ذكر في تاريخ بغداد أنه عمى في صباه (ص ٧ ضمن تعريف القدماء) على حين نقل الميمنى عن صاحب آثار العجم أنه كف في السبعين (أبو العلاء وما إليه : ٣٨ حاشية ٦) .

(٧٦) ياقوت : إرشاد الأريب : ١٢٢، ١٢١ ضمن تعريف القدماء .

(٧٧) الجندى : الجامع : ٧٠ .

وقد ندرت يمنية عيني المعري بعد أن تبدد سوادها ، على حين ذهبت اليسرى تماماً وغارت واكتنف وجهه تلك الآثار القبيحة للمرض ، وظلت هيئة المعري هكذا منذ طفولته الباكرة حتى نهاية شيخوخته ، فقد أورد ابن العديم عن أبي المتوج نصر بن منقذ ، أنه رآه دون سن البلوغ صبيّاً دميم الخلقة ، مجدر الوجه ، وكأنه ينظر قليلاً بإحدى عينيه ، كما أورد ماروي عن أبي محمد عبد الله بن الوليد الإيادي - وهو معري - أنه في طفولته قد رأى المعري في شيخوخته ، « فرأيت قاعداً على سجادة لبد وهو يسبح ، فدعا ومسح على رأسي ، وكأنني أنظر إليه الساعة وإلى عينيه ، إحداهما نادرة ، والأخرى غائرة جداً وهو مجدر الوجه ، نحيف الجسم » (٧٨) .

ومؤكد أن يكون لهذا الضر المبكر أثر في حياة المعري ونفسه ، وإذا استقرأنا ذلك في تراثه وجدنا إحساسه بعماء لا يخفى ، يقول أبو العلاء :

وما لي طرق للمسير ولا السرى لأنني ضير لا تضيء لي الطرق (٧٩)
ويقول في الجدرى - وهو علة عماء :
أضر من جدرى شان حامله بحمله جدرى جاء من جدر (٨٠)
وقوله :

غدا رمضاني ليس عني بمنقبض وكل زمانى ليلتى آخر الشهر (٨١)
وقوله :

فليت الليالى ساحتى بناظر يراك ومن لي بالضحي في الأصائل (٨٢)
وقوله :

أعمى البصيرة لا يهديه ناظره إذ كل أعمى لديه من عصا هاد (٨٣)
وقوله :

ويا أسيرة حجلها أرى سفها حمل الحلى لمن أعياء عن النظر (٨٤)
وقوله :

أراني في الثلاثة من سجونى فلا تسأل عن الخبر النيث
لفقدى ناظرى ولزوم ييتى وكون النفس في الجسد الخيث (٨٥)

(٧٨) ابن العديم : الإنصاف : ٥١٤ ضمن تعريف القدماء .

(٧٩) اللزوميات : ١٧٥/٢ (٨٠) اللزوميات : ٥٣١/١ .

(٨١) السابق : ٥١٩/١ (٨٢) شروح سقط الزند : ١٠٨٤/٣ .

(٨٣) اللزوميات : ٣٧٩/١ (٨٤) شروح سقط الزند : ١١٦/١ .

(٨٥) اللزوميات : ٢٤٩/١ .

وقوله :

وكم اشتكت أشفار عين سهدا وشفأوها مما ألم شفار
ولطالما صابرت ليلا عاتما فمتى يكون الصبح والإسفار^(٨٦)

وفي الحق أنني لا أرى في عمى المعرى ما ارتآه فريق من الباحثين السابقين ، ووجه القضية ليس التقليل من شأن ذلك الحدث وتأثيره في نفس المعرى وتفكيره وسلوكه ، وإنما هو كيفية هذا التأثير وتنوعيته ومداه ، فالمعرى - كما أسلفنا - قد فقد بصره في طفولته الباكرة ، واستقرأ الواقع يدل على أن المكفوفين في تلك السن سرعان ما يتعايشون وواقعهم الجديد بملايساته الوافدة ، ويكتسبون صفات تعويضية لحياتهم العلمية والعملية والاجتماعية جميعاً ، ولتوكيد ما ذهبنا إليه يكفينا نظرة إلى الحياة من حولنا ، فسرى نماذج وفيرة من المكفوفين قد سارت بهم الحياة بما لا يكاد يغير حياة المبصرين سوى في الضروري من وسائل الإتصال وأدوات الاكتساب .

وقد استعرض صاحب الجامع بعض ما أسلفناه من شعر المعرى في مرضه وعماه ثم قال : « ومن تتبع شعر أبي العلاء الذي يعرض فيه لذكر الجندى والعمى يجده مغموراً بالألم والحزن العميق ، طافحاً بالحسرات والزفرات ، وهذا يدل على أن لهما في نفسه أشد قع وأمض أثر »^(٨٧) .

وأحسب أن الآيات لا تحمل تلك الأحزان والآلام المكثفة التي صورتها كلمات الأستاذ الجندى ، بل إن الإحساس بالفقد فيها قد لا يقارب رثاء المعرى لوالديه ، فضلاً عن نماذج الرثاء الشهيرة في ديوان الشعر العربي ، ونحن متفقون مع المؤلف فيما يقرره من أن المعرى أصدق الناس إذا ما تحدث عن نفسه^(٨٨) ومن ثم فليس ثمة ما يوجب التصرف في فهم جانب من جوانب حديثه عن تلك النفس حين يقول : « أنا أحمد الله على العمى كما يحمد غيرى على البصر ، فقد صنع لي وأحسن لي إذ كفاني رؤية الثقلاء والبغضاء »^(٨٩) .

وتنسب إليه المصادر القديمة مع هذا القول قوله :

قالوا العمى منظر قيح قلت بفقدكم يهون
والله ما في الوجود شيء تأسى على فقد العيون

(٨٧) الخنذي الجامع ٦٧/١

(٨٦) اللزوميات : ٤٦٤/١

(٨٨) السابق . ٦٦

(٨٩) ابن مكي نزهة الخليس ٣٥٣ (ضمن تعريف القدماء)

وقد أضاف الصفدى فى النكت بيتين آخرين فى هذا المعنى نفسه (٩٠).
ويقول أبو العلاء فى اللزوميات :

ذهاب عيني صان الجسم آونة عن التطرح فى اليسد الأماليس
وأن آيت سمر الكدر فى بلد تطوى قلاه بتهجير وتغليس (٩١)
وإذا أعدنا النظر فى بعض ما أسلفناه من شعره فى العمى - ذلك الذى رآه الأستاذ
الجندى ممتلئاً بالحسرات والزفرات وعظيم الآلام ، فإننا سنراه فى الحقيقة لاينبئ عن ذلك
قدر ماينبئ عن أى العلاء ذى النظر الثاقب الذى يرى البصيرة - لا البصر - هى
الجوهر الكاشف فى الإنسان ، يقول أبو العلاء ضمن تلك الأيات :

أعمى البصيرة لا يهديه ناظره إذ كل أعمى لديه من عصا هاد
ويقول :

إذا مر أعمى فارحموه وأيقنوا وإن لم تكفوا أن كلكم أعمى
ويقول :

أنا أعمى : فكيف أهدي إلى النهج سج والناس كلهم عميان
والعصا للضرب خير من القا تد فيه الفجور والعصيان
ويقول :

ويصير الأقوام مثلى أعمى فهلما فى خندس نتصادم
ويقول أيضاً :

وشقوة غشيت وجهى بنضرته أبرئى من نعيم جر إشحائى
ويقول الجندى : « وحمد الله على العمى ليس عن سرور واغتياب به ، وإنما هو من
تلقى القضاء بالرضا والاستسلام إلى مالا يستطيع دفعه » (٩٢)

وبدهى أنه ليس ثمة من يسر بالعمى ، وبدهى أيضاً - فيما نرى - ألا نصف المعرى
بالرضا والاستسلام فيما يختص بقضايا الوجود ، وإذا كان المعرى قد ازور عن أطايب
الحياة فى المأكلى والمشرب والملبس ، فإنه لم يفعل ذلك عن كراهية لها وزهد فيها ، وإنما
كان ذلك تعبيراً عملياً صارماً عما انتهت إليه الإرادة العاقلة من إيمان مطلق بعشية الحياة ،
والذى يتسق وروح المعرى النهم أبداً إلى الحقيقة ، أن يكون البصر بالماديات - على
أهميته - قشرياً وغير ذى خطر بالإضافة إلى البصيرة بمحقائق الكون ومطلقات الحياة ، وإذا

(٩٠) ابن مكى : نزهة الجليس : ٣٥٣ (تعريف القدماء ، الصفدى : الغيث المسجى شرح لامية العجم للطبرانى :

٤٠٧ (تعريف القدماء) ، نكت الحميان : ٤٠٨ (تعريف القدماء) .

(٩١) اللزوميات : ٥١/٢ . (٩٢) الجندى : الجامع : ٦٧/١

كان أبو العلاء قد تناول - بما نعرفه جميعاً - قضايا العقائد والأنبياء والمذاهب ، وهي أخطر القضايا على عصره وفي كل العصور ، فليس ثمة ما يدفعنا إلى أن نفترض فيه الاستسلام للقضاء في مناقشته لقضية العمى بالذات . فخطورة تجربة العمى في حالة المعرى ، كانت - فيما أرى - متمثلة في معطياتها الفكرية والميتافيزيقية ، وفي تأكيد ما كان كامناً وثمرته التجربة والثقافة من إحساس مدرك بالعدم وبهيمنة العيب على حياة الإنسان ، ونحن حينما لا نرى في العمى إلا الحشرات والزفريات ، فإننا بذلك نركز على أهون نتائجه - من جهة - ونتجاهل طبيعة المعرى من جهة أخرى ، وننسى - في الوقت ذاته - أنه أصابه في سن تيسر عليه أن يتوافق مع الحياة خارجة ، غير أن العمى يظل فاعلاً ، ومؤثراً نشطاً ومتعظماً من حيث كونه دليلاً مادياً مباشراً وشخصياً لدى المعرى على عبثية الحياة وعدمية الكون وفساده ، ومن ثم نرى تأثيره متطامناً يكاد يكون راكداً في طفولته وصباه ، ثم يزداد تغاضباً بتزايد إدراك المعرى لما هو كامن في أعماقه من عدمية الكون وعبثيته ، وتلك إدراكات يصقلها ويبرزها السن والثقافة وتجربة الحياة ، ثم لا تلبث أن تعطي أقوى حضرها وتصل إلى بداية حاسمة بالاعتزال بعد العودة من بغداد .

وذهب أستاذنا الدكتور طه حسين إلى أن الكفيف يبقى مهيباً بعيداً عن المهابة والتوقير مهما أوتي من علم وثقافة ونضج إنساني واجتماعي ، وهو لم يستثن أحداً فالكل يلحقون الضرر المادي والنفسى بالكفيف حتى آل بيته وأقرب الناس إليه (٩٣) .

وعزيز علي أن يكون لي في القضية رأى مغاير ، نظراً لمهابة أستاذنا ولتجربته الشخصية في هذا الخصوص ، إلا أن واقع الحال لدى كثير من المكفوفين - خاصة شيخنا المعرى وأستاذنا الدكتور - يقول بغير ما ذهب إليه الدكتور طه حسين - فقد بلغ كلاهما - المعرى وطه حسين - بعلمه وشخصه فحسب - ما وقف دون بعضه أغلب عباقرة المبصرين على أيامهما ، إن لم يكن كلهم على الإطلاق ، وقد تكون مظاهر الإجلال وصور التقدير التي حظي بها كلاهما مختلفة لاختلاف العصر ولتغاير موقفهما العملي والفكري من الحياة ، غير أن الحقيقة الثابتة تبقى في أنهما كانا محل أقصى درجات المهابة والتقدير وفقاً لما ارتضاه كل منهما من وسائل تعبير الآخرين عن ذلك . والذين عاصروا طه حسين وعایشوه في بيئته العملية والعلمية والاجتماعية يعلمون ما كان للرجل من مهابة وقوة تأثير وهيمنة قل أن تدرك ، وفيما يختص بأبي العلاء يكفي أن نسوق حادثته مع صالح بن مرداس حاكم حلب . فقد حاصر المعرة وشرع في تدميرها لخلاف بين أهلها وجند الحكومة واشتعال المراكب بين الطرفين ، ولم يجد المبصرون وعقلاء البلدة إلا أن يوفدوا إليه أبا العلاء استقذاً للأرواح والممتلكات ، وتقول الروايات إن ابن

(٩٣) طه حسين : تجميد ذكرى أبي العلاء : ١٢٥/١٢٣ .

مرداس - على غطرسته وسوء مآينه وبين المعرة - قد قابل أبا العلاء بأقصى درجات التجلة والتوقير ، وأجلسه إلى جواره ، ثم أمر بسحب جنوده ، وعفا عن المعريين إعظماً لشأن أبي العلاء^(٩٤)

وما أشار إليه الدكتور طه حسين من إحساس الكفيف بالمهانة والإحباط وارد تماماً في سنى عمره الأولى ، وقت لم يضع قدماً ثابتة فيما يفرض احترامه على الآخرين ، وقد يكون وارداً أيضاً بالإضافة إلى المكفوفين من أفراد الناس من خير ذوى الشأن في العلم والمجتمع ، خاصة إذا ما تعاملوا مع الدهماء وفاقبى الشعور بالرحمة الإنسانية وآصرة الحب بين الناس .

ويذهب الدكتور عمر فروخ إلى أن عمى المعري هو الذى خلق تشاؤمه^(٩٥) ، وهذا تبسيط للأمور لا يستقيم وفهمنا لشخصية أبي العلاء ، ذلك أن لموقف المعري الفكرى من الحياة أسساً وأبعاداً نفسية لا نحسبها كانت تمنحى لو لم يفقد الرجل بصره . لقد كانت بذور العبث والتشاؤم والشك في جدية الحياة ومصير الكون كلها كامنة بالقطرة في نفس أبي العلاء ، ولا يستقيم لدينا بحال أن يكون العمى هو العلة وراء ذلك المناخ النفسى العلائى المتميز والمعقد ، وطبعى أن يكون الإدراك العام لذلك والتفاعل الفكرى معه خافتين في مرحلة العمر الأولى ولا تلبث معاناة الحياة وخبرات الثقافة ومعطياتها أن تتفاعل مع ذلك فتصقله وتنميه ، والأمر في ذلك أشبه بالبذور المطمورة في قلب التربة وقد غدت دغلاً كثيفاً على قدر ما أصابت من عوامل السموق والتماء . ولا شك في أن عمى أبي العلاء كان رافداً غزيراً من روافد تشاؤمه ، لأنه كان دليلاً محسوساً شخصياً ومباشراً ، على عبث الحياة وفساد منطقها وعدم جدواها . ولو أن العمى في حد ذاته خالق التشاؤم ، فبم نفسى مجنون بشار وانفلات معايير وإقباله النهم على ملاذ الحياة سافر الوجه ضائع الحياء وهو الكفيف ؟ وما العلة في صيرورة ابن الرومى وشوبنهاور مضرب المثل في التشاؤم وكلاهما مبصر ؟ بل كيف يستقيم لدينا - لو قبلنا هذا المنحى في تحليل التشاؤم - أن نجد جانباً كبيراً من المكفوفين أكثر تفاؤلاً وإقبالاً على الحياة من المبصرين أنفسهم ؟

والذى أراه في هذا الشأن أن محنة المعري الحقيقية ، أو الركيزة الأساسية في شخصيته ، لم تكن في العمى الذى كف عن الإبصار ، وإنما في أن ينضاف ذلك العمى إلى مناخه النفسى الكامن ، باعتباره دليلاً لا يدحض ، بل ويتسم بديمومة التأثير وتعاظمه ، على عبث الحياة وفساد الكون ، إن العمى الحسى قد أخذ عمقاً ميتافيزيقياً غير متناه لدى الإنسان ذى الروح المشدود للمطلق ، والعقل اليقظ النقاد ، فانطلق الرجل

(٩٤) القمطى : أنباء الرواة ٣٦،٣٥ ص ٣٦٠ تعريف القدماء

(٩٥) عمر فروخ . حكيم المعرة : الطبعة الثانية مطبعة الكشاف بيروت . أغسطس سنة ١٩٤٨

يحاور الأقدار ، ويتمرد على ما يأباه العقل من مسلمات الميراث والنقل ، وهو في كل ذلك محمول على أجنحة تجربته الروحية الفكرية متحرراً من تشتت الإبصار ، ومستعيناً بتركيز البصيرة الكاشفة ، والعزلة الوداعة الهادئة كي ينفذ إلى كل جوانب الأرضين وآفاق السموات العلا واضعاً القلب والضمير والعقل على دلائل العبث والفساد والتناقض في الكون والإنسان ، وذلك القبح الكوني المهيمن يمسح ولا شك معايير الحق والخير والجمال ، وما هذا التناقض الذي رآه بعض من الباحثين في تفكير المعري إلا تناقض الحياة نفسها وقد كشف الرجل ستره وجرده من كل زيف ومين .

ولعله من المفيد أن نوجز ما ذهبنا إليه فنقول إن إحساس الكفيف بالمهانة والعجز - كما ذهب طه حسين - وبأشد أنواع الحسرة والآلام - كما ذهب الجندى - وبأن يتسبب العمى في خلق التشاؤم - كما قال فروغ - هي أحكام ترتبط بالعمر وبشخصية الكفيف وذكاؤه ومدى تحقيقه لذاته وفرض كيانه على المجتمع والعالم ، ولقد بلغ المعري في ذلك غاية قصوى لم يقترب منها في تاريخ العرب قديمه وحديثه إلا الأقلون ، وعلى الرغم من أننا لا ننكر مرارة الإحساس بفقد البصر ، إلا أننا نقول بوجود فرصة طيبة للتكيف والتغلب على كثير من آثار تلك المحنة إذا ما حدثت في سن مبكرة . كما هو الشأن لدى المعري وطه حسين ، وإذا ما أصاب الكفيف ما أصابه المعري من مجد فريد - وهو مجد لا نحسبه قد حدث طفرة وإنما بالتدرج وفقاً لإحساس العالم بعقريته - فإنه يتعين أن يكون ثمة أسباب كيانية عميقة سابقة ولا بد على العمى يمكن أن تفسر من خلالها موقفه الفكري والوجداني من الحياة . ولم يكن المعري عبقرياً مشهوراً فحسب ، بل كان محسوداً أيضاً ، وعلى شهرة الثابت من عبقريته ومكانته لدى خاصة الخاصة على أيامه ، فإننا نرى أن ثبت ذلك الذي أورده الجندى بهذا الخصوص ، يقول الجندى : « أما سبب الحسد ، فإن الله وهب أبا العلاء من الفطنة ، وقوة الحافظة ، وحصافة العقل ، ودقة التفكير ، وسعة الخيال ، وغزارة القريحة ، وفيض الخاطر وسعة العلم ، ما لم يهبه لكثير من الشعراء والعلماء ، وآتاه من العفاف والقناعة والشمم ما لم يؤته كثيراً منهم ، ورزقه بسبب ذلك من الحظوة عند أعيان الدولة والأمة ما لم ينل معشاره كثير من العلماء والشعراء ، ومنحه من سيرورة الذكر والشهرة ما لم يتح لغيره في عصره ، فكانت الملوك والأمراء وعظماء الأمة يبالغون في إكرامه والإحتفاء به ، ويكلفونه أن يصنف لهم الكتب والرسائل ، وكان الفضلاء يؤمنونه من كل حذب وصوب حتى قال ابن العديم : وما علمت وزيراً مذكوراً أو فاضلاً مشهوراً مر بمجرة النعمان في ذلك العصر والزمان إلا وقصده واستفاد منه ، أو طلب من تصنيفه أو كتب عنه . وقد بذل له الخلفاء والأمراء وأصحاب الكلمة النافذة أموالاً جمة فأبأها على ضيق ذات يده وكان غيره من العلماء والشعراء يبذل ماء وجهه على عتبات الأمراء والمثربين ، ويجوب الآفاق ليزيد ثروته الزائدة عن حاجاته ، فهذه الحظوة عند

الأمراء ، والمنزلة عند الكبراء ، وتلك المواهب ، أججت نار الحسد في قلوب أعدائه وخصومه ... وزادهم حسداً وحقداً عليه أن أحدث في النظم والنثر ما لم يوفقوا إلى مثله حتى أخذ تجذوتهم. وأهل ذكرهم» (٩٦) .

وبدهى أن يكون لعمى المعرى أثر بين في توجيه فكره وسلوكه ، ونحسب أن ذلك التأثير تفاوت وفقاً لاختلاف سنه وتدرج شخصيته وفكره تجاه النضج والتكامل ، ففي مرحلة الطفولة والصبا المبكر نرى أنها قد تدفعه إلى نوع من تحدى الصعاب والرغبة في التكيف واكتساب العلم والثقافة والتفوق ، وتلك أمور أشرنا إليها وإلى ما روى عن لعبه الشطرنج وأخذه بالجدل في كل شيء والرغبة في التحدى ، وفي مرحلة تالية تتمثل أيضاً في رحلته إلى بغداد ، فمن الثابت أنه لم يسع إليها طلباً للعلم على أحد علمائها ، وإنما لكونها آنذاك عاصمة العلم والثقافة والساحة الكبرى لتوكيد الذات بالتفوق والشهرة :

حتى إذا اكتمل المناخ الفكري لأبي العلاء ، ونضج لديه الإدراك الكامن بعيب الحياة ، بات العمى - كما أشرنا - دليلاً قاطعاً على فساد الكون وافتقاده قيم الحق ومعايير المنطق ، وقد عمد أبو العلاء إلى رفض الحياة والاعتصام بالعزلة ما وسعه الجهد ومكنته ملابسات الحياة وسلوك الآخرين تجاهه ، وأحسب أن نبوغ المعرى وهيمنة شهرته على العالم الإسلامي رغم محنة عماء ، لا بد أن يؤكد في نفسه عاطفة اعتبار الذات والشعور المتعاضم بالانتصار ، وتلك العاطفة كانت من وراء ترفعه على العطايا ، وتأليه على الدوران في فلك الحكام وذوى الجاه^(٩٧) على غير ما سلك الشعراء والعلماء في عصره وغير عصره ، وقد نلّمحها أيضاً من وراء كرمه ورعايته وإنفاقه على بعض من طلابه^(٩٨) وتحفيه بضيوفه والساعين إليه رغم تواضع ما يملك معظم حياته ، كما أن ما يروى عن تناوله طعامه بمنأى عن الآخرين^(٩٩) هو في الحقيقة تعبير عملي عن اعتزازه بذاته وتمسكه بوقار سمته ومظهره وحرصه على ألا يصدر منه ما يقلل من هيئته أمام الناس .

والنظر في شعر أبي العلاء يفصح بجلاء عن غلبة ذلك التيار باحترام النفس واعتبار الذات والشعور بالقيمة الإنسانية على فكره ووجدانه ، وهو شعور لا نشك في أن قهر الرجل آفته ، وطغيان شهرته على سنائر معاصريه من المفكرين والأدباء والشعراء كانا من أخصب روافد تكوينه .

(٩٦) الجندی : الجامع ٢٨٢/١ .

(٩٧) ابن المديم : الإنصاف : ٧٨، ٧٧، ٥٧٥ ضمن تعريف القدماء ، الصفدي : الرائق بالوفيات : ٢٦٩ ضمن تعريف القدماء .

(٩٨) ابن المديم : الإنصاف : ٥٧٥ ضمن تعريف القدماء .

(٩٩) القفطي : إنباه الرواة : ٣٧ (تعريف القدماء) ، الذمعي : تاريخ الإسلام : ١٩٢ (التعريف)

يقول أبو العلاء في دلالة واضحة على تيقنه من قيمته العلمية والإنسانية :

وقد سار ذكرى في البلاد فمن لهم بإخفاء شمس ضوؤها متكامل
وإني .. وإن كنت الأخير زمانه لآت بما لم تستطعه الأوائل^(١٠٠)
وهو القائل بما يفصح عن إعتداده بأنه لا نظير له :

فاسمع كلامي وحاول أن تعيش به فسوف أعوز بعد اليوم طلاي^(٥)
وهو يقرر أن منهج حياته وسيرته الذاتية في الحياة يتعين أن يكونا نبراساً هادياً للناس
خفوا سيري فهن لكم صلاح وصلوا في حياتكم وزكوا^(١٠٢)
ويقول في ضرورة الأخذ برأيه ومنهجه في الحياة :

خذى رأيي وحسبك ذاك منى على ما فني من عوج وأمت^(١٠٣)
عوامل أخرى في حياة المعري ومجتمعه أثرت في تكوين شخصيته وأفكاره :
الأبوان الرحيمان الراحلان جنة ضائعة :

بيت المعري بيت علم وخلق ومجد أدبي وأصالة إنسانية ، وعنصر الوراثة في تلك
الجوانب وارد ولا شك ، وصلة الإنسان بتراته وماضيه أبواه ، وليس ما يمنع أن يكون
الأصل القريب مغايراً في صفاته الإنسانية والثقافية للمحتد البعيد ، وعند أبي العلاء
انتقلت صفات الأصالة والتبيل من الأصول البعيدة إلى الصلة المباشرة بتلك الأصول متمثلة
في الأبوين ، والنظر يدل على أن عطاء الأمومة والأبوة - وإن كان من أبوين بسيطين
ساذجين - هو فردوس دنيوى للأبناء ، فإذا كان الأبوان مصدرراً للعلم والتبيل والرحمة
وكان الولد كفيف البصر ، متوقد البصيرة ، مرهف الحس ، أسطوري الذكاء سيئ الظن
بالحياة والأحياء ، تحتم أن يمثل فقدما فردوساً ضائعاً من أبي العلاء .

ولقد اتفقت الآراء على ما اتسم به الوالد من صفات علمية وخلقية نبيلة وكريمة ، إلا
أنها قد اختلفت في تاريخ ومكان وفاته ، فذهب صاحب الإرشاد إلى أنه توفي بحمص سنة
سبع وسبعين وثلاثمائة^(١٠٤) على حين ذهب ابن العديم إلى أنه توفي بمصر النعمان سنة خمس
وتسعين وثلاثمائة^(١٠٥) والآراء المعاصرة كلها منقسمة بين ذيتك الرأيين ، فالدكتور

(١٠٠) شروح سقط الزند : ٥٢٥، ٥٢٢/٢ .

(١٠١) البرزوميات : ١٥٥/١ .

(١٠٢) السابق : ٢٢٢/٢ .

(١٠٣) السابق : ٢٣٠/١ .

(١٠٤) يلقوت : إرشاد الأريب : ٦٩ ضمن تعريف القدماء .

(١٠٥) ابن العديم : الإنصاف/ ٣٩٥ .

طه حسين^(١٦) والميمنى^(١٧) على ما ذهب إليه ياقوت ، ومن ثم فعمر الولد حين وفاة الوالد أربعة عشر عاماً على ما ذهب الأول وخمسة عشر على ما ذهب الثاني .

ويأخذ برأى ابن العديم جبرائيل جبور وعمر فروخ^(١٨) وعائشة عبد الرحمن^(١٩) ، ووفقاً لذلك الرأى يكون عمر المعري اثنتين وثلاثين سنة حين وفاة أبيه .

وثمة قرائن عدة تشير إلى صواب ما ذهب إليه الآخرون أخذاً برأى ابن العديم في هذا الصدد ، ولعل أهم ما نعول عليه في هذا الشأن أمران إثنان ، أولهما درجة النضج الفنى والفكرى في قصيدة رثاء المعري لأبيه ، وثانيهما مهج ياقوت ومنهج ابن العديم في كتابيهما ، فمعروف أن الأول ترجم لحشد هائل من الأدباء والشعراء ومن ثم كان اهتمامه بأبى العلاء وأسرتهم ضمن هذا الإطار ، بالإضافة إلى أن أغلب مرويياته عنهم كانت بلا إسناد ، على حين أفرد ابن العديم كتابه لأبى العلاء وآله وكانت مرويياته مسندة إما إلى آل سليمان أو إلى من لقوا تلاميذ المعري ومعاصريه^(٢٠) .

ولعل أول الأمرين أخطر عندنا من الثاني ، ذلك أن رثاء المعري لأبيه لا يستقيم لدينا أن يصدر عن صبي في الرابعة عشرة ، إذ إن شخصيته الفنية والفكرية في ذلك الرثاء من الوضوح بما لا نحسبه يتوفر لمن كان في تلك السن الغضبية .

يقول أبو العلاء في رثاء أبيه :

- | | | | |
|------|---------------------------------|------|----------------------------------|
| ١ . | نقمت الرضا حتى على ضاحك المزن | ١١ . | فلا جادنى إلا عبوس من الدجن |
| ٢ . | وليت فنى إن شام سننى تبسمى | ١٢ . | فم الطعنة النجلاء يدمى بلا سن |
| ٣ . | يكأن ثناياه أوانس يثغنى | ١٣ . | لها حسن ذكر بالصيانة والسجن |
| ٤ . | أبى حكمت فيه الليالى ولم تزل | ١٤ . | رماح المنايا قدرات على الطعن |
| ٥ . | مضى طاهر الجثمان والنفس والكبرى | ١٥ . | وسهد المنى والجيب والذيل والردن |
| ٦ . | فيا ليت شعرى هل يخف وقاره | ١٦ . | إذا صار أجد فى القيامة كالعهى ؟! |
| ٧ . | وهل يرد الخوض الروى مبادرا | ١٧ . | مع الناس أم يأبى الزحام فيستأنى |
| ٨ . | حجا زاده من جرأة وسماحة | ١٨ . | وبعض الحجا داع إلى البخل والجبس |
| ٩ . | على أم دفر غضبة الله إنها | ١٩ . | لأجدر أننى أن تخون وأن تغشى |
| ١٠ . | كعاب دجها فرعها ونهارها | ٢٠ . | محيا لها قامت له الشمس بالحسن |

(١٦) طه حسين . حديثه عن أبى العلاء : ١٣١ .

(١٧) المنسى - أم العلاء وما إليه : ٦٥ .

(١٨) عمر فروخ . حكاية المعري : ١٧/١ .

(١٩) عائشة عبد الرحمن - أم العلاء : المعري . ٧٧ وما بعدها . الأعلام . طبعته المصرية العامة للكتاب سنة

١٩٧٥ .

(٢٠) عائشة عبد الرحمن : أبو العلاء . ٧٨ .

١١	رأها سليل الطين والشيب شامل	لها بالثريا والسماكين والوزن
١٢	زمان تولت وأد حواء بتهها	وكم وأدت في إثر حواء من قرن
١٣	كان بنيتها يولدون ومالهها	حليل فتخشى العار إن سمحت بابن
١٤	جهلنا فلم نعلم على الحرص ما الذى	يراد بنا والعلم لله ذى المن
١٥	إذا غيب الميت استسر حديثه	ولم تخبر الأفكار عنه بما يغنى
١٦	تضل العقول الهيريزات رشدتها	ولا يسلم الرأى القوى من الأفن
١٧	وقد كان أرباب الفصاحة كلما	رأوا حسناً غلوه من صنعة الجن
١٨	وما قارنت شخصا من الخلق ساعة	من الدهر إلا وهى أفتك من قرن
١٩	وجدنا أذى الدنيا لذيداً كأنما	جنى النحل أصناف الشقاء الذى نجنى
٢٠	فما رغبت في الموت كثر مسيرها	إلى الورد خمس ثم يشربن من أجس
٢١	بصادفن صقرا كل يوم وليلة	ويلقن شرا من مغالبه الحجن
٢٢	ولا قلقات الليل بانت كأنها	من الأين والادلج بعض القنا اللدن
٢٣	ضربن مليعا بالسناكب أربعاً	إلى الماء لا يقدرون منه على معس
٢٤	وخوف الردى آوى إلى الكهف أهله	وكلف نوحاً وابنه عمل السفن
٢٥	وما استعذبت روح موسى وآدم	وقد وعدا من بعده جنسى عيلن
٢٦	أمولى القوافى كم أراك انقيادها	لك الفصحاء العرب كالعجم اللكن
٢٧	هنيئاً لك البيت الجديد موسدا	يمينك فيه بالسعادة واليمن
٢٨	مجاور بسكن في ديار بعيلة	من الحى سقيا للديار وللسكن
٢٩	طلبت يقينا من جهينة عنهم	ولن تخبرينى يا جهين سوى ظن
٣٠	فإن تعهدينى لا أزال مسائلا	فإنى لم أعط الصحيح فأستغنى
٣١	وإن لم يكن للفضل ثم مزية	على النقص . فالويل الطويل من الغبن
٣٢	أمر بربع كنت فيه كأنما	أمر من الإكرام بالحجر والركن
٣٣	وإجلال مغشاك اجتهد مقصر	إذا السيف أودى فالعفاء على الجفن
٣٤	لقد مسخت قلبى وفاتك طائرا	فأقسم ألا يستقر علىّ وعكس
٣٥	يقضى بقايا عيشه وجناحه	حيث اللواعب في الإقامة والظعن
٣٦	كان دعاء الموت باسمك نكزة	فرت جسدى ، والسّم ينقد في أذنى
٣٧	ضعفت عن الإصباح والليل ذاهب	كما فنى المصباح في آخر ألوهن
٣٨	من ونصبي في أنينك واجنب	كما وجب النصب اعترافاً على إن
٣٩	وما أكثر المثني عليك ديانة	لو أن حماما كان يشبه من يشنى
٤٠	يوافيك عن رب العلا الصديق بالرضا	بشيرا وتلقاك الأمانة بالأمن
٤١	ويكنى شهيد المرء غيرك هيبة	وبقيا وإن يسأل شهيدك لا يكنى

- ٤٢ يصرح بقول دونه المسك نفحة
 ٤٣ يد يدت الحسنى وأنفاس ربها
 ٤٤ فليتسك في جفنى موارى نراهة
 ٤٥ ولو حفروا في ذرة ما رضىتهما
 ٤٦ ولو أودعوك الجو خفنا مصيفه
 ٤٧ فيا قبر واه من ترابك لنا
 ٤٨ لأطبقت إطباق المحلة فاحفظ
 ٤٩ فهل أنت إن ناديت رمسك سامع
 ٥٠ سأبكي إذا غنى ابن ورقاء بهجة
 ٥١ ونادبة في مسمعى كل قينة
 ٥٢ وأحمل فيك الحزن حيا فإن أمت
 ٥٣ وبعمك لا يهوى القواد مسرة
- وفعل كأمواه الجنان بلا أسن
 تقى ولسان لا يحرك باللسن
 بتلك السجايا عن حشاي وعن ضبنى
 لجسمك إبقاء عليه من ضبنى^(١١١)
 ومشته ، وازداد الضنين من الضن
 عليه وآه من جنادك الخشن
 بلؤلؤة المجد الحقيقة بالحزن
 نداء ابنك المفجوع بل عبك الفن
 وإن كان ما يعنيه ضد الذى أعنى
 تقرد بالحن البرى من اللحن
 وأفك لم أسلك طريقا إلى الحزن
 وإن خان فى وصل السرور فلا يهنى^(١١٢)

والقصيدة بعامة من عيون الشعر فى الدعاية والأغراض والمعات^(١١٣)

فإن تجلوزنا التسميم إلى التخصيص رأينا فيها معالم رئيسية لا يحيطها النظر عما انتهى إليه التكوين الفكرى والفنى لأنى الملاء ، أولها سوء ما بين الرجل وبين الحياة لسوء صميمها بالأحياء ، فهو لا يننى عن ثلثها وتقليد عزايها ، وسبق أن أشرنا إلى أن القطرة أساس لا معنى عن الإقرار به فى التكوين النفسى لأنى الملاء ولتير أنى الملاء ، إلا أن هذا الاستعداد الطبعى لا يبرز قسلاً إيجابياً إلا بخترة العقل والتوق ويستكفه شأن الحياة ، ويبعد - فيما نرى - أن يتم ذلك لصى فى الرابعة عشرة من عمره ، ونحسب أن الآيات الرابع والتاسع والثالث عشر والثالث عشر واضحة الدلالة على ذلك . فلأيام تحصل وزر موت الأب ، وهى ما تزال توجه طعنتها ، وكأته يومئذ إلى طعنتها للمكرة باستلاب نظره ، والدنيا التى تجلر لديه أن يكفى عنها يأم دفر ، عامرة بحولة على الصدر والحياة مستحقة للمنة الله وغضبه ، إنها سالية لحياة الأروام والأجيال المصقية شأنها فى ذلك شأن وأدها يتها حواء ، إذ القتل ديلتها وطبعها وكأنتها امرأة عزباء حملت سفاحاً فسللت إلى قتل بنينا ملارة لما ارتكبه من إثم . إنها أفتك من قتل الإنسان ، وهى لا تكف عن ممارسة جريمتها فكل ساعة تمر من عمر البشر هدم لحياتهم واقترابهم من منتهى .

(١١١) شروح سقط الزند : ٩-٧/٢ - ٩٣٩ .

(١١٢) السلق : ٩٤٠ - ٩٤١ .

(١١٣) عمر فروخ : حكمة النقرة ١٧٠ .

إن أبا العلاء هنا يتناول ما قد يراه الناس طبيعياً من أحداث الحياة ، وفقاً لاسقاطات نفسه ومكونات تفكيره فيرى في موت الخلق صورة مكبرة لوأد البنات ويحمل الدنيا وزر ذلك كله ، وهي عنده خاطئة تتجنب دلائل الفضيحة والعار ، ومعلوم أن ذلك هو الموقف النهائي لأبي العلاء من الدنيا ، وبدهى أنه ما كان ليكتمل إلا في مرحلة النضج الفكرى والأدبى .

وعلى قدر امتداد آفاق الفكر عند أبي العلاء ، نعرف أنه وقف إزاء الكثير من الجوانب الميتافيزيقية ومصير الإنسان في الكون موقف اللأدرى المتسائل ، وذلك أصل ثابت مما انتهى إليه التكوين الفكرى العلائى ، ونحسب أن الآيات من الرابع عشر إلى السابع عشر ، والعشرين والحادى والعشرين واضحة الدلالة على ذلك .

فالإنسان - رغم حرصه على معرفة مصيره بعد الموت - بقى جاهلاً ذلك كل الجهل ، فعلم ما يقضى به الله منوط بالخالق سبحانه وتعالى وحده ، وكأنه يشير إلى أن الأعمال الصالحة أو الطالحة لا تحدد مصير الإنسان بعد الموت . فهي رهونة بقبول الخالق سبحانه وتعالى ، ومن يفارقون الحياة يفرقون في عالم الصمت والخفاء ، وأفكار الأحياء واجتهاداتهم لا تغنيهم في معرفة مصيرهم شيئاً . فتلك قضايا تتأنى بطبيعتها على أعنى العقول فتضل إذا ما عرضت لها بالاستقصاء والتفكير ، ومن شأن القضايا إذا ما شملت واستعصت أن تورد أصحابها موارد الخطأ وسوء التعليل ، وقد عزى العرب - على فصاحتهم ورجاحة عقولهم - كثيراً مما استحسوه من قول أو فعل في حياتهم إلى صنيع الجن ، وإذا كانت صخرة قد تأكدت من قتل جهينة لأخيها ، فإن المرء أبا العلاء لم يجد لتساؤلاته عن مصير المنتقلين غير ظنون ورجوم بالغيب ، ولأن النفس لم تقض سؤلها وتشف ما بها من تشوف إلى الحق واليقين الأبلج ، فلا معدى لها من أن تحيا أبداً حائرة متسائلة .

هذا هو شاعرنا المفكر الذى يتخذ من الوقائع المباشرة مرقاة لمناقشة صميم هموم الإنسان وقضاياه المصيرية في الكون ، فالموت - على فداخته - لا يعلم لدى كثير من الناس أن يكون ظاهرة مناقضة للميلاد لا يفترق عنه إلا في الفرح المصاحب غالباً لهذا ، والحزن المصاحب غالباً لذاك .

والمعلم الثالث من معالم الفكر العلائى في القصيدة ، هو ذلك القول الصريح بأن البشر جميعاً ، ومنهم الأنبياء والمرسلون الموعودون بالجنة بعد الموت ، فضلاً عن سائر ماله حياة ، مفطورون بجيلتهم على كراهية الموت والتعلق بأستار الحياة والرغبة الحميمة في البقاء ، وذلك على الرغم مما تصبه عليهم الحياة من محن وآلام

والآيات العاشر والحادي عشر ، ومن التاسع عشر إلى الخامس والعشرين واضحة الدلالة على ذلك ، ان الدنيا - على ما فيها من أوصاف ومحن - تبدو لدى الناس عادة فاتنة تامة الحسن مملوكة كل أوصاف الجمال ، وهكذا بدت لناظري آدم عليه السلام منذ القدم ، بل إننا - نحن وسائر الأحياء - لمفضلون البقاء على الموت ، واجلون لضروب الأذى والمعاناة بأفواهنا طعم الشهد لا طعم الصاب والعلقم ، وتلك القطاة المعناة بسفر طويل إلى مورد الماء ثم لا تلبث أن تجده فاسداً ، والمهددة دوماً بمخالب صقر شرس ، تلك القطاة لا يغير ذلك كله من كلف غريزي لديها باستمرار الحياة على آلامها ، ومن نفور أكيد من الموت ، وتلك الحمر الوحشية تطوى الليل إلى الماء مجهدة معناة خوفاً من برائن القناص نهراً ، وما زهدت في تلك الحياة المعناة ولا أنست إلى الموت وحتى الأنبياء والمرسلون المبشرون بالجنة وغيرهم من الزهاد ما انفكوا على تعلقهم بالحياة فيأوى أهل الكهف إلى كهفهم ، ويصنع نوح فلكه فراراً من الموت ، بل إن موسى وآدم الموعودين بالدرجات العلا في الجنة زاهدان في الموت نافرين منه .

والمعلم الرابع من معالم شخصية أبي العلاء في القصيدة هو صنعته الفنية المعروفة في الألفاظ والتراكيب والصياغة البلاغية واستيحاء التاريخ والحضارات والأديان ولسنا بمحصين كل ذلك عدداً ، إذ إننا فاعلوه في موضع آت من البحث . لا معدى لنا - إذن - من الإقرار بأن أبا العلاء كان في الثانية والثلاثين حين فقد أباه ، وتلك السن عندنا دلالة بليغة على درجة إحساسه بهذا الحدث وتأثيره في نفسه ، فالكفيف العبقري المرمف الحس ذو الأب العالم النقي العطوف المعطاء ، لا بد أنه قد ارتكن إلى الاعتماد عليه خلال عقود ثلاثة من حياته في أن يكون في علمه وثقافته وبقائه ، عزيزاً وكرماً قدر الإمكان ، ولا بد أنه كان مجناً يدرأ عنه مخناً وآلاماً كثيرة وعصيبة ، وعلى قدر العطاء الضائع يكون للإحساس بالفقد ، ومن ثم فالراجع أن وفاة الوالد وفقاً لما أسلفناه قد خلقت لدى المعري ندوباً وأحزاناً كثيرة ورفدت ما أسلفناه من سوء رأيه ، بل يقينه الثابت بفساد الحياة ، ولو أن الوفاة كانت في سن مبكرة للابن لحجبت عنه أيادي الحذب والرحمة ، ولأكتفتها الأحزان الكثيرة ، غير أن السن المبكرة معوان قوى على التأقلم والنسيان .

وإذا كنا قد ذهبنا إلى عمق مشاعر الحرمان والحزن لدى أبي العلاء لتعاضم ما ألف من عطاء الوالد الراحل ، فيجدر بنا الالتفات إلى أن الأخير قد غمى خلال العقود الثلاثة المشتركة بينه وبين ولده ما أشرنا إليه من عاطفة متعاضمة باعتبار الذات ، وهي مكوّن راسخ من مكوّنات نفس أبي العلاء ، والنظر في الآيات من الخامس إلى الثامن والسادس والعشرين ، ومن الحادي والثلاثين إلى الثالث والثلاثين ، ومن التاسع والثلاثين إلى الثالث والأربعين ، يكشف عما كان لذلك الوالد العالم المثقف من هبة مترفعة وجلال ، إنه قد

ودع الحياة طاهر الجسد والروح ، نقي اليقظة والتمام ، وقور الأفعال ، ومن غلبة وقاره وجلال سمته يكاد يميل أبو العلاء إلى أن شيئاً من ذلك لن يخف يوم القيامة رغم الهول الأكبر الذي يبدد ثقل الرواسي الشتم ، وحيث الناس يتزاحمون لورود حوض النبوة الكريم ، وإن كان العقل يلزم غيره بالبخل والجبن حرصاً وتحسباً ، فعقله حفزه لمزيد من السماحة والإقدام ، إنه الوالد الأديب رب الشعر والبلاغة حتى ليرى فصحاء العرب من الأعاجم اللكن ، ويوم القيامة سيرفع ذلوا الفضل من أمثاله درجات كي لا يظلموا بالتساوي بمن هم دونهم ، وإن منزلاً عاش فيه لمو من فرط كرامته في قداسة بيت الله الحرام ، غير أن إجلال المنزل لن يفيد شيئاً ، وهل يفيد الغمد شيئاً بعد غياب الحسام ؟ ولو كان الشاء بطيب الفعال يرد الموت عن الناس ، إذن لرد ما يؤثر عنه من مرضى الأعمال غول المنية ، وما عهد فيه من الصدق والأمانة في حياته سيكفل له عفو الإله ورضوانه ، ويؤمنه مما كان يخشاه من عذابه ، وشهيدته يوم القيامة سوف يسمي كل أفعاله النبيلة فليس فيها قبيح يكفى عنه وإنما هو يصرح بأقوال شريفة وبأفعال مستقيمة بعيدة عن الفساد ، وإن يده لتصنع الحسنى ولسانه عف عن قالة السوء ، لأن أنفاسه وخلجاته عامرة بخشية الله ، وإنه ليتمنى لو استقر هذا الأب النزيه مصوناً في عينيه لا بين الحشا أو تحت الضبن ، فضلاً عن التراب .

إنه إذن أب أديب شاعر ، ذو علم وخلق وسمت ووقار ، إنه طاهر الجسد عف القول والفعل ، ومن كان كذلك لابد أن يكون حديه وعطاؤه الإنساني لولده النابغة المأزوم في القمة ، وأن يعمق بذاته اتجاهات أصيلاً - نامياً وملزماً - بسمو الغايات والوسائل ، وشعوراً غلاباً باحترام النفس ، وعلى هذا القدر - ولا بد - كان تيار الحزن والإحساس بالفقد جارفاً وعظيماً .

وقضت سلوة الأيام :

لا خلاف بين الباحثين في القديم والحديث على تاريخ قبض الأم ، فقد توفيت بعد موت الأب بسنوات خمس ، وإبان عودة الولد من رحلة بغداد سنة ٤٠٠^(١١٤) ونحن نؤثر تناولها قبل أن نعرض للرحلة البغدادية نظراً لتأثير الوفاة البالغ في مشاعر المعرى وأخلاقه وأفكاره جميعاً .

كان الولد - آتخذ - في السابعة والثلاثين ، والأم نبع طيب فياض بالحب والرحمة ، وبدهى أن تكون الأب جناحي قوة وعطاء للولد المكفوف منذ عامه الرابع ، وقد رأينا حب الولد لأبيه حين رثاه ممزوجاً بهيبة ووقار غلابين للوالد ، إلا أن حب الولد للأم قد كان بمنأى عن هذا الجانب الجاد والصارم وأكثر غنى بالحنان الصافي والعاطفة الجياشة ،

(١١٤) ابن العديم - الإنصاف - ٥١١ ضمن تعريف القدماء .

وإذا هبض أحد جناحي أوى العلاء بوفاة الأب ، فالراجع أن يزاد اتكاؤه على جناح الأمومة ما بقيت تلك الأمومة المعطاء ، وشاهد الحال يدل على أن الإحساس العميق باليتم يتكثف لدى الأبناء بموت الأم أكثر مما يكون بموت الأب ، وطبعى أن محنة أوى العلاء الخاصة وامتداد زمن اتكائه على فيض الأم إلى ما يقارب الكهولة بالإضافة إلى تكوينه النفسى والفكرى المتفرد ، تجعل كلها من إحساسه الكثيف باليتم والحزن مصدراً للمعاناة الوجدانية والتأمل الفكرى فى آن معاً . إن الأم التى كانت حناناً صافياً ومتكأً طبيعياً لأوى العلاء قد غدت بعد موت أوى سلوة الأيام الباقية له . فإذا قضت وهو بمنأى عنها ، عائداً من رحلة الإحباط عقب صراع غير متكافئ تجرد له فى بغداد ، محولاً بينه وبين وداعها وهى أحب الناس إليه وأعظمهم حذباً عليه ، كان له أن يئن بقلب مكلموم ونفس مثقلة بالأحزان ويقول فى رسالته إلى خاله أوى القاسم على بن سبيكة :

« يا سلوة الأيام موعذك الحشر ، موعد والله بعيد ، لا سلوة حتى يثوب عنزى القرظة ، ويرجع النعمان الحيرة ويبعث نبى من مكة » (١١٥)

ومما يلفت أن أبا العلاء ذا الموقف المتميز من المرأة ، والذي رأى فى الزواج خطيئة كبرى لا تغتفر فتجنبه ، قد بنى لأمه صرحاً هائلاً من الحب بمنأى عن عقلانيته ، بل إنه كان دائم الإفصاح عن حبه العميق لتلك الأم الرعوم ، وواضح أن أبا العلاء قد جمع كل ما عساه أن يصدر عن جنس المرأة من خير ثم ركزه وأسبغه على ذات أمه ، ومن ثم نراه - وقد قارب الأربعين - لا يقدم على أمر هام من أمور حياته - وهو رحلة بغداد - إلا بعد أن تأذن له فى ذلك إذناً صريحاً « على أنى والله قد أعلمتها أنى مرتحل وأن عزمى على ذلك جاد مزعم فأذنت فيه » (١١٦) وألم الرجل من الفقد ، على قدر حبه لأمه ، كلاهما غامر شامل ، حتى ليعجز فى ديباجة رسالته آنفة الذكر عن أن يفصل بين حمد الله والصلاة على نبيه وبين مدامعه ووجدته وأحزانه ، « فإننا لله وإنا إليه راجعون وله الحمد ممزوجاً به الدمع ، مستكأً له من الوجد السمع ، وصلى الله على سيدنا محمد صلاة يثقل بها لسانى حزناً ، وترجع فى المحشر قلراً ووزناً » (١١٧) .

وأبو العلاء - الذى هو فى الحقيقة نموذج متفرد فى احتمال المحن والشموخ بالذات - نراه فى مواجهة محنة فقد الأم وكأنه طفل غر وجد نفسه فجأة فى قلب طفازة مخيفة بلا سند ولا هاد ، فلا عليه إذا ارتعب من نذر المجهول فقال :

« ولا أمل بعدها خيراً ، ولا أزيد فى المحن إلا إيضاعاً وسيراً » (١١٨) وما عليه إذا سحقته مشاعر الحزن الحادة تلك فأيقن من أنها ملازمة إياه أبداً لا تنهدأ ولا تنفد . ، « وحزنى

(١١٦) السابق : ٦٩

(١١٥) رسائل أبى العلاء : ٦٨ .

(١١٨) السابق : ٦٨

(١١٧) السابق : ٦٧ .

لفقدما كنعم أهل الجنة ، كلما نقد جدد ، وشرحه إملال سامع وإفناء زمان «^(١١٩) :
 وإن ينقطع منك الرجاء فإنه سيبقى عليك الحزن مابقي الدهر «^(١٢٠)
 بل إن الصبر المستعان به على الأحزان - وأبو العلاء من الصابرين ولاشك - ليخالط
 نفسه وكأنه سم زعاف يكاد يقتل به قتلاً « لو لم تكن الآجال زبراً ، لوجب أن أقتل بها
 صبراً »^(١٢١) .

وإذا كان الرجل وهو على أعتاب الأربعين يسقط في دوامة الملح تلك ويسوق إلى خاله
 دخيلة طبعه ومفتاح شخصيته فيقرر أنه « وحشى الغريزة إنسى الولادة »^(١٢٢) ثم يسفر تماماً
 عما بينه وبين الكون البشرى من علائق متفية بالاستشهاد بالبيت :

عوبالذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت إنسان فكنت أظير
 أقول إذا كان ذلك كما أسلفناه ، فلا على أى العلاء حين تطويه الأحزان لقد أعز الأصوات
 الإنسانية القليلة التي تكسوه بالطمأنينة والرحمة ولا تجعله يطير فرعاً وتوده إلى غريزته الوحشية
 المتوجسة النافرة من شرور بنى الإنسان .

والنظر في شعر أبى العلاء وثقو منذ رحلته البغدادية ، يدقنا دفعا إلى القول بأن عواطفه
 الإنسانية كلها قد تركزت في الأم بعد وفاة الأب عام ٢٩٥ ، فهي إن كانت قد أذنت له
 بالسفر ، إلا أن طيفها ما قلقة أبداً في بقعة أو مقام ، وهو على صلة روحية حميمة بها حتى
 يسقط اشتياقه الطاغى إليها على احتياج ترقه بما يذكروا بأوطانها الشامية فيقول :

طوبى لضوء البارق المصالح	يغسلاد وهنا ، ما لمن رمال
سمت نحو الأبحار حتى كأنها	جلوه من هنا وثم صرالى
إذا طال عنها سرها لورعوسها	تمد إليه في روعس عرالى
تمت قريقاً ، والصبرة حيلما	ترب لها من أيتق وجمال
إذا لاح إمامس سترت وجهها	كلنى عمرو وللعلى سعللى ^(١٢٣)

إنه في الحقيقة يحكى عن حينه الداني ، وإن كان يعيب على ترقه حينها إلى ترقه بلاده دون
 صراحة بغلاد ، على حضور النهر الثاني وغيب الأول ، فأغلب الظن أنه يفعل ذلك مجاملة لمن
 أحب من البغداديين ، إلا أنه لا يلبث أن يسفر عن دخيله في أن طيف الأم للملأ أمامه
 يقظاً وتاماً ، هو الكلمن خلف تلك الأشواق الطاغية إلى بلاده :

(١١٩) رسائل أبى العلاء : ٦٩ .

(١٢٠) السابق : ٦٨ .

(١٢١) السابق : ٦٨ .

(١٢٢) السابق : ٦٩ .

(١٢٣) شروح سقط الزند : ١١٦٢/٣ - ١١٦٢

إنه يقترب شيئاً في التوحد مع نوقه في معاناة الحنين إلى الوطن ، وإن ارتبطت به الأوصاب :

وأعجبها خرق العضاة أنوفها بمثل إبار خددت ونصال
تلون زيورا في الحنين مستزلا عليهن فيه الصبر غير حلال
وأنشدن من شعر المطايا قصيدة وأودعنها في الشوق كل مقال^(١٢٤)
غير أنه في أثناء ذلك لا يلبث أنه يسفر عن أن طيف الأم المتمثل له في قلب الليل هو علة
تلك الأشواق الطاغية حين يقول :

لقد زارني طيف الخيال فهاجني فهل زار هذى الابل طيف خيال؟^(١٢٥)
وأبو العلاء يكشف صراحة عن أن اشتياقه الملهف لأمه كان من أهم دوافع مغادرته بغداد
فيخاطب البغداديين بعد أن استقر بالمعرة :

أسارني عنكم أمران : والسلة لم ألقها ، وثرء عاد مسفوتا
أحياهما الله عصر الين ثم قضى قبل الإياب إلى الدخزين أن موتا
لولا رجاء لقاتيها لما تبعث عسى دليلا كسر الغمد إصليتا
ولا صحبت ذئاب الإنس طاوية تراقب الجدي في الخضراء مسبوتا^(١٢٦)

والذي يعلم شخصية أبي العلاء ، يدرك أن المال الذي قل لم يكن يمثل عنصراً ذا شأن في
قرارات رجل عزم كيف يملك زمام نفسه وإن لم يكن قد اعتزل وتزهد بعد ، ومن ثم فعندنا
أن حب الولد أمه كان عنصراً بارزاً ضمن عناصر آخر ذاتية وجوهرية أملت عليه أن ينسحب
من بغداد .

ولئن كان ما أسلفناه مصوراً لعاطفة الرجل تجاه أمه ، فحري بنا أن نتوقع رثاءه إياه رازحاً
تحت وطأة الأسى الفادح والإحساس الكثيف بالفقد ، حتى ليغدو أبو العلاء - وفقاً لصريح
قوله - طفلاً ملثاعاً فقد صدر الدافئ وسنده الأوحـد في الحياة ، وإن كان كهلاً على
أعتاب الأربعين .

إن أبا العلاء الذي رثى أباه - على حبه العظيم له - في قصيدة مفردة ، مافتىء يرثى أمه
إلى أن صلب بأخرة من حياته ، ويطلقنا رثاء اللاهث هذا في السقط واللزوميات ، ويأخذنا
إلى قلب أحزانه في غير موضع من الرسائل والفصول والغايات .

(١٢٤) شروح سقط الرند : ١١٨٤/٣ - ١١٨٦ .

(١٢٥) السابق : ١١٧٤ .

(١٢٦) السابق : ١٥٩٤/٤ - ١٥٩٦ .

رثى المعرى غاليته الراحلة فى السقط فقال :

- | | |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| ١ سمعت نعيها صمى صمام | وإن قال العواذل لا همام |
| ٢ وأمتنى إلى الأجداث أم | يعز على أن سارت أمامي |
| ٣ وأكبر أن يرثها لسانى | بلفظ سالك طرق الطعام |
| ٤ يقال فيهم الأنياب قول | ياشرها بأنبياء عظام |
| ٥ كأن تواجذى رديت بصخر | ولم يمرر بهن سوى كلامى |
| ٦ ومن لى أن أصوغ الشهب شعرا | فألبس قيرها سمطى نظام |
| ٧ مضت وقد اكتهلت وخلت أنى | رضيع ما بلغت مدى الفطام |
| ٨ فيا ركب المنون أما رسول | يلج روحها أرج السلام |
| ٩ ذكيا يصحب الكافور منه | بمثل المسك مفضوض الختام |
| ١٠ سألت متى اللقاء فقبل حق | يقوم الهامدون من الرجاء |
| ١١ ولو حدوا الفراق بعمر نسر | طفقت أعد أعمار السمام |
| ١٢ غليت أذين يوم الحشر نادى | فأجهشت الرمام إلى الرمام |
| ١٣ وصرفنى فغيرنى زمان | سيعقبنى بخلف وادغمام ^(١٢٧) |

ونحن على ما بالأبيات من ظاهر الميل إلى المبالغة فى التعبير - لا يمكننا أن نخطئ الحزن العميق الذى نغشى نفس الشاعر وسرى فى كلماته خاصة فى الأبيات : الأول والثانى والسابع والعاشر والثانى عشر .

فالرجل الذى عاد من بغداد مثقل القلب وقد انتوى فى النفس أمراً خطيراً ، يؤخذ بأسوأ ما ابتلته به الدنيا من كوارث بعد فقد عينيه ، فيكون فقد الأم داهية لا تتحملها نفسه ولا حواسه ، حتى ليكون برغمه أن يكون نعيها قبل نعيه ، وجوارها لأهل القبور قبل جواره إياهم ، ولم لا تعصف به تلك المشاعر الحادة ويرجو صادقاً أن لو قضى قبلها وقد سلب منه بفقدائها المثل والسند الأخير فاستحال إزاء نفسه طفلاً رضيعاً دون الفطام أسيراً للحاجة والعجز ، وأكثر ما يهول أن الابتعاد بقاء الأحبة الراحلين دونه المجهول وموعده يوم النشور ، وبالبت الدهر قد انقضى وقضت مشيئة الخالق بالبعث إذن لا يتردد صدى المشتاقين من الأموات ولا يهضوا ياكين من فرط الأسى وفرحة اللقاء .

وأبو العلاء قد فقد الثقة فى خير الدنيا منذ طفولته الباكورة حين استلب منه بصره ، وهو ما يزال منذ ذلك الحين يتوجس خيفة منها ، ويرصد انقضاؤها الشرس على أبغاض ذاته : أيه ثم أمه ، بل هو يتوقع أن يستمر تمزيق الأوصال هذا فيقول ضمن ما أسلفناه من رثاء مصورا حاله وموجبات الألم فى الحياة :

فصرفتني وغيرني زمان سيعقبني بحذف واذغام
على أن مرثيته الثانية التي وردت بالسقط ، أبلغ دلالة - فيما أرى - على ما عاناه الرجل
من فقد وأسى فادحين بعد انتقال الأم ، والغالب أن يكون ذلك في مثل تلك التجارب
الإنسانية بعد استقرار المشاعر في عمق التأمل يبنأى عن فورة التعامل الأولى معها ، حينئذ
تتجسد الأبعاد الصادقة للأساة الفقد ، حتى لنرى أبا العلاء يتخلص أو يكاد من مبالغات
مرثيته الأولى ، بل ويتذكر في هدأة التأمل ما أريه في حلم ماض من فقد أحد نواجذه ،
إيماء محتملاً بموت الأم ورفضه أن يأخذ بهذا التفسير آنئذ ، يقول أبو العلاء :

خلو قوادى بالمودة إخلال	وإبلاء جسمي في طلابك إبلال
ولي حاجة عند المنية فتكها	بروحى والأهواء مذ كن أهوال
إذا مت لم أحفل بأبالشام حفرة	حوتني أم ريم بريمان منهال
على أن قلبي آنس أن يقال لي	إلى آل هذا القبر يدفئك الآل
دعا الله أما ليت أني أمامها	دعيت ولو أن الهواجر آصال
مضت وكأني مرضع وقد ارتقت	في السن حتى شكل فودي أشكال
أراني الكرى أني أصبت بتاجد	ألا إن أحلام الرقاد لضلال
أجارحتي العظمى تشبه ساهيا	يسن لها في ساحة الفم أمثال
وبين الردى والموت قرى ونسبة	وشتان براء للنفوس وإعلال
إذا غمت لاقيت الأحبة بعدما	طوتهم شهور في التراب وأحوال (١٢٨)

والمعنى الذي كان ذا موقف متحفظ تجاه الصوفية ، كما سيرد ، يكشف لنا في بيته
الأولين عن حالة أشبه ما تكون يوجد المتصوفة وفنائهم ، إنه ناشد ود المحبوب مستعذب
الهلاك في هواه ، طالب الموت معراجاً للقاءه فثم البرء والراحة العظمى . والرجل الذي
لا يعبأ بخفرتة أين تكون بعد الموت ، لأنه يذهب بعقله إلى أن الأرض في حقيقتها إن هي
إلا من أجساد الموتى ، وقد سبق أن قال ضمن رثاء الفقيه أبي حمزة :

صاح هنى قبورنا تملاً الرح	ب ، فأين القيسور من عهد عباد
خفف الوطء ، ما أظن أديم الأ	رض إلا من هذه الأجساد (١٢٩)

هذا الرجل نراه مسوقاً بدوافع القلب إلى أن يضمه وأمه الراحلة قبر واحد . ونحن نراه ما
فتىء يلح على ما ذهب إليه في مرثيته الأولى من تمنيه أن لو كان قضاؤه قبل قضائها ، حتى
وإن تبدلت أوصاب أيامه الباقيات دعة وسعادة ، وهذا العقل الكبير ما زال يؤكد على أن
بين جنينه قلباً أخضر لغض صغير ، إنه يكشف لنا عما جاء في مرثيته الأولى أيضاً من

(١٢٨) شروح سقط الزند : ١٦٨٥/٤ - ١٦٩١ .

(١٢٩) السابق : ٩٧٤/٣ .

إحساسه بضيق الرضيع الذى انتزعت منه أمه على حين غرة ، وهو وإن كان قد سبق أن أرى فى النوم دنو أجل الأم مرموزاً إليه بسقوط ناجذه ، فإنه فيما يبدو يستكف أن يرمز إلى منفردة المكانة والحب والإيلاء بسن لها فى الفم نظائر وأشباه ، وإنه لا يزال على تطاول الزمن بعد رحيلها يلتقى فى نومه بطيفها الزائر تعبيراً عما يعاينه فى يقظته من وجد وشوق دائمين .

والحق أن من أبرز ما يلفتنا فى شخصية أبى العلاء أن تجمع تلك الذات الشاعخة بين عقل عملاق يخلق فى السموات العلا للكون ، وبين قلب رفيف يئن لأحزانه الذاتية ولآلام كل بنى الإنسان ، ولذلك ما استطاع أبو العلاء فى اللزوميات والفصول والغايات - وهى أعمال لعقل الرجل اليد الطولى فى صياغتها - أن يكف أبداً عن معاودة الأئين بقلب كسير موجد لغياب من فقد خاصة أمه الراحلة ، وإنه ليفعل ذلك بمشاعره الإنسانية المكلمة ومن خلال عقل إيمانه قاطع بأن الحياة فاسدة أصلاً وأن الراحة العظمى تبدأ حقيقة بالموت . وقد يبدو الأمر على غاية من ذلك التناقض الذى وسبم به بعض الدارسين عطاء أبى العلاء ، وأنا أزعم ألا تناقض البتة فى الأمر ، بل هو الطبيعى الوارد فى النفوس البشرية عامة ، فضلاً عن النفوس الكبيرة المتميزة الغارقة فى المعاناة وفى شتى الاتجاهات من نمط شخصية أبى العلاء .

يقول المعرى معبراً بصوت العقل عما يمتلىء به القلب من أسى : « لو قدمت فى الحقيقة بالصحة والخلود ، وأصبيت الوالدة قد سبق بها الحجام ، لوجب ألا ابتهج بذلك القدوم ، أبعد الله خيراً لا ينتفع به الأوداء »^(١٣٠)، ثم يتبع ذلك بغاية أخرى يقول فيها : « يا قلب .. لعل أسودك زنجي من ولد حام ، وحبك حبة ير ، وأذنيك أذن قلب خدش الذى يقال فيه : ليس لقلب خدش أذنان ، أموجودتان هما كأذنى الزبابة لا يسمعان الأصوات ، أم فقيدتان كأذنى الرعلة فهى تعذر على أنها صماء ، أتكون حماطتك أفانية فى بعض الزمان ، وعمري لقد سكنها من الغش الثعبان ، ألا تبشس لأول من فعل معك الجميل ، ألا تجزع لتقوض الأقربين ، يا شمال ألم يحزنك شلل اليمين أقمت وتحمل الناس ، وإن لحاقى بالظاعن لوشيك ، لا يضر البنانة ذهاب الفتحة وذهاب الظفر بها مضر ، عند الله أحسب ما رزئت من أهل ، ولقيت من هم كاد الغريب له يشيب ، وتعبر رسخ ألمه فى الأعضاء »^(١٣١) .

(١٣٠) أبو العلاء المعرى : الفصول والغايات : ١٤/١ تفسير ونشر محمود حسن زقاق . الطبعة الأولى القاهرة سنة

١٩٣٨ .

(١٣١) أبو العلاء المعرى : الفصول والغايات : ١٥/١ .

ويقول في غاية ثالثة : « إن جرى ظي فسنح ، وهفا طائر فبرح ، كمد آلف لفراق الأحباب » (١٣٢).

ونراه في غاية رابعة لا يبين عن حزنه الكثيف واشتياقه اللاهب فحسب ، وإنما يصم البشر بالجحود وانعدام الوفاء فيقول : « ما أقدرك على جمع المتفرقين ، يا معشر أهلنا الصالحين ، بس القوم نحن ، لم نوفكم الواجب من الوفاء ، شربنا بعدكم البارد ، وأكلنا الطيب ، ولبسنا ناعم اللباس ، وأظلتنا الجدر وأقنية البيوت ، لو كنا أهل حفاظ عفنا بعدكم النطف العذاب » (١٣٣).

ومعلوم أن الفصول والغايات من عطاء عصر العزلة والتكشف ، وعلى ذلك فالتثريب للانغماس في عوارض التعم الحسى بعد انتقال الأحبة في الغاية السابقة ، موجه في الحقيقة إلى بنى الإنسان الموصومين بانعدام الوفاء ، يستثنى من ذلك أبو العلاء .

ويدلنا النظر في اللزوميات على أن تلك العروة العاطفية الوثقى ظلت تشد أبا العلاء طيلة حياته إلى أمه ، حتى ليفضل مطلق الأم صراحة على الأب ، وهو يتوسل إلى ذلك بالمقارنة بين طبيعة إسهام للأب في تهيئة الإنمالة قائم على اليسر والمتعة ، وآخر للأم يتسم بالجهد والمعاناة والإيثار .. فيقول :

واعط أبك النصف حيا وميتا	وفضل عليه من كرامتها الأما
أقلك خفا ، إذ أقلتك مثقلا	وأرضعت الحولين واحتملت تما
وألتك عن جهد ، وألتاك لذة	وضمت وشمتم مثلما ضم أو شمتا (١٣٤)

ويقول في المعنى ذاته أيضاً :

العيش ماض ، فأكرم والدك به	والأم أولى بإكرام وإحسان
وحسبها الحمل والإرضاع تدمنه	أمران بالفضل نالا كل إنسان (١٣٥)

ولا أدل على المكانة الأثيرة للأم في قلب أبي العلاء ، من أنه يضرب صفحاً عن كينونتها النسوية التي اتخذ منها موقفاً متشككاً وقاسياً ، بل إننا نراه يبرىء ساحتها من جناية الحياة

(١٣٢) السابق : ٨٠/١ .

(١٣٥) السابق : ٥٥٤ .

(١٣٢) الفصول والغايات : ٣٨/١

(١٣٤) اللزوميات : ٤١٦/٢ .

ويضع الوزر كله على أييه في بيته الفذ المشهور :

هذا جناه أبى على وما جنيت على أحد (١٣٦)

فالمعري خصم عنيد للمرأة ، وهو سافر الرأى في أنها مجلبة للشر والفساد في العالم ، ويبدو أن تبرير ذلك يكمن في أن أبا العلاء الذى تعشق الدنيا غريزياً وازدراها عقلاً وسلوكاً قد ربط بينها وبين المرأة لكون الأخيرة عنصر الخصوبة المرادف للحياة والمتسبب في استمرارها ولذلك فالرجل لا يكاد يفرق بين سخطه المتبرم بالدنيا وبين تهجمه المرير على المرأة التى ما ونى عن تناولها باللسنة حداد ، إنه يذكر بأن المرأة لم تخلق أصلاً في بدء الحياة ، ويرى أن السعادة كانت في ذلك لو أنه استمر ، ومستحيل أن تنزل المرأة عن طبيعتها التى من أخص خصائصها الإنسال على غير ما يريد أبو العلاء :

لو تعلم الأرض ما أفعال ساكنها لكان فيها لما يأتى به العجب
بدء السعادة ان لم تخلق امرأة فهل تود جمادى أنها رجسب (١٣٧)

ويبدو أن هذا الموقف الفكرى الصارم للرجل من الدنيا والمرأة كليهما نابع أساساً من إدراك فائق بخطورة تسلطهما على أقدار الناس ومجريات الأحداث من مداخل الغرائز والأهواء البشرية ، فإذا كان عشق الدنيا غريزة قاهرة يستحيل كبجها إلا على أولى العزم من نمط أبى العلاء ، فهذا - تحديداً - هو الشأن مع المرأة ، ويكفى النظر في تائيتين من أطول قصائد اللزوميات ، عرض فيها المعري للمرأة لنقف على فكر الرجل في هذا الخصوص :

يقول أبو العلاء ضمن إحدى تائيتيه :

ولا ترجع بإيماء سلاما على بيض أشرن مسلمات
آلات الظلم جئن بشر ظلم وقد واجهتنا متظلمات
فوارس فتنة ، أعلام غى لقينك بالأساور معلّقات

- (١٣٦) عائشة عبد الرحمن : أبو العلاء : ٢٩ والبيت وارد لدى كل من :
- أ - سبط ابن الجوزى : مرآة الزمان في تاريخ الأعيان : ١٥٦ ضمن تعريف القدماء .
 - ب - ابن خلكان : وفيات الأعيان : ١٨٤ ، ضمن تعريف القدماء .
 - ج - عمر بن المظفر بن عمر بن الوردى : تمة المختصر في أخبار البشر : ٢٠٨ ضمن تعريف القدماء .
 - د - ابن كثير : البداية والنهاية : ٣٠٦ ، ضمن تعريف القدماء .
 - هـ - محمود بن أحمد بن موسى (البدر العيني : عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان : ٣٢٥ ، ضمن تعريف القدماء .
 - و - السيوطى : بنية الوعاة : ٣٣٤ ، ضمن تعريف القدماء .
 - ز - العباسى : معاهد التنصيص : ٣٤٥ ، ضمن تعريف القدماء .
 - ح - ابن العماد : شذرات الذهب : ٣٤٨ ، ضمن تعريف القدماء .
- (١٣٧) أبو العلاء المعري : لزوم مالا يلزم : ٢٩٤/١ - ٢٩٥ شرح وتحقيق إبراهيم الإيلى ، القاهرة ١٩٥٩ .

وسام ما اقتنعن بحسن أصل
 رأين الورد في الوجنات حيماً
 وشنفن المسامع قائلات
 ولا ترمق بعينك رائحات
 فكم حلت عقود النظم وهنا
 وكم جنت المعاصم من معاص
 إذا زين في أيام حفل
 أخذن كريش طاووس لباساً
 فجنك بالخصاب موشمات
 فغادين البنان معنمات
 وكلمن القلوب مكلمات
 إلى حمامهن مكلمات
 عقوداً للرشد منظمات
 تعود بها المعاضد معصمات
 بدت خيل الحريد مسومات
 ومسكا بالضحي متلغمات^(١٣٨)
 ويقول في الأخرى :

فمالك والهنود منعمات
 تقلدت المآثم باختصار
 تقيد لفظها عن كل بر
 تؤود منك عقلاً في سكون
 فلا يجلس على الصعدات لاه
 تمر به حوالك فوق يبض
 ومن تخلقه أيام طوال
 وتسبح بالضحي ظبيات مرد
 وقد أغمدن في أزر ولكن
 ووردت اللباس بلون صبغ
 قدحن زناد شوق من زنود
 كأن قدودهن مهندات
 أوانس بالفريد مقلدات
 مواش بالحلى مقيدات
 غصون خواطر متأودات
 فأنفاس الفتى متصعدات
 وخضر في العقيق مسبدات
 فان شجونه متجددات
 بكل عظمة متمردات
 سيوف لحاظهن مجردات
 خلود بالشباب موردرات
 بنار حلها متوقدات^(١٣٩)

فالمرأة عند أبى العلاء ، لا تقول أو تفعل ، أو تكف عن هذا وذاك ، إلا بقصد الإغواء والفتنة ، وهى تتوسل إلى ذلك بكل ما للجسد الساحر والعطر الفاغم واللون الباهر ، والرداء المثير من تسلط قاهر لحواس الرجال مخرس لعقولهم ، وإن المرأة فى كل أحوالها قوة إبليسية شريفة تقود العالم تجاه المعاصى والدمار والآلام .

وأبو العلاء لا يكتفى بالتركيز على سعى المرأة إلى الفتنة والإغواء الحسى ويجردها من وسامة العقل والاتزان فحسب ، بل نراه يعدد جوانب لها سلبية منها مجافاة المروءة

(١٣٨) اللزوميات : ٢٣١/١ - ٢٣٧ .

(١٣٩) السابق : ٢٠٠ - ٢٠٣ .

والإيذاء ، والكون عبثاً على كاهل الرجال في كل الأحوال :

ولكن الأوانس باعشات	ركابك في مهالك مقتمات
صحبك فاستفدت بهن ولدا	أصابك من أذاتك بالسلمات
ومن رزق البنين فغير ناء	بذلك عن نوائب مسقمات
فمن ثكل يهاب ومن عقوف	وأرزاء يجئن مصممات
وان تعط الإناث فأى يؤس	تبين في وجوه مقسمات
يردن بعولة ويردن حلياً	ويلقن الخطوب ملومات
ولسن بدافعات يوم حرب	ولا في غارة متغشمات
وقد يفقدن أزواجاً كراماً	فيا للنسوة المتأيمات
يلدن أعادياً ويكن عاراً	إذا أمسين في المتهمات ^(١٤٠)

ويقول في الأخرى :

يفندن الحليم بغير لب	وهن وإن غلبن مفندات
تقلدت المآثم باختيار	أوانس بالفريد مقلدات
إذا عوتبن في جنف وظلم	أبت إلا السكوت مبلدات
يفادرن الجليد قرين ضعف	صوابر للنوى متجلدات
لقد عابت أحاديث الريا	شكول في الزمان مولدات
أعبد من إثم تقيه	ظوالم بالأذى متعبدات ؟
تريق بذاك في قتل دماء	رعوس في الحجيج ملبدات
إذا ما قيل حق في أناس	فأوجههم له متربدات
مخازيهم أوابد في الليالي	فلا تهج الأسى ، متأبدات
تقيد لفظها عن كل بر	مواش بالحلى مقبذات
عجلن الى مساء مستجير	لواه في الخطي متأيدات
وتنقض خيرها أشراً وفتكاً	صواحب منطق متزيدات
ومن فقد الشيبة فالغواني	له عند الورود مصردات
إذا سهدنه بطويل هجر	فما أجفانهن مسهدات ^(١٤١)

إن صلبة المرأة مفضية إلى الهلاك ، فهي إن أعطت البنين فليس ثمة ما يمنعهم من الحقوق والحدود ، أو تحميل الآباء آلام الثكل إن قضوا وإن أعطت البنات فتلك هي التبعة

(١٤٠) اللزومات : ٢٣٣/١ .

(١٤١) السابق : ٢٠٣ .

الكبرى بأعبائهن في الزواج ، وفي الترميل وبعجزهن عما ينفع ، بل هي في الحقيقة - وإن كن ذوات حكمة مفقودة - يلعبن بعقول الرجال من منافذ الحواس ، ويردن الآثام باختيارهن ، بل إنهن قد يتسببن في الظلم وسفك الدماء وهن في الديار المقدسة للحج ، وهن محبات للبهتان كارهات للحق والإنصاف ، عامدات الى الإضرار بمن يستجيرهن ، وهن أيضاً عامدات إلى التزيد في القول الباطل وإلى التخلي عن زايله ألق الشباب . ويلفت النظر جداً أن أبا العلاء لا يكاد يفرغ من إدانته العنيفة والصريحة تلك للمرأة ، حتى يشرع من فوره في الهجوم على الخمر باعتبارها ضالة مضلة وذات صلة مباشرة بفساد العالم ، والرجل يقول ذلك في إحدى تأثيته بما يوحى باستجابته لتيار التداعي في المعاني والأفكار والتجارب المشابهة ، فهو لا يكاد يقول في ثلب المرأة :

يلدن أعاديا ويكن عارا إذا أمسين في التهضمات
يرعنك إن خدمن بغير فن إذا رحن العشي مخدمات^(١٤٢)

حتى يعقب ذلك مباشرة بقوله في ثلب الخمر :

وأما الخمر فهي تزيل عقلا فتحت به مغالط مبهمات^(١٤٣)

ونحن لا ندهش بعد ذلك - وفقاً لما أورده المعري معبراً عن رأيه في نقائص المرأة - حين نراه يخلص في حكمه عليها إلى أوابد على شاكلة قوله :

ودفن والحوادث فاجعات لإحداهن إحدى المكرمات^(١٤٤)

وقوله :

بدء السعادة أن لم تخلق امرأة فهل تود جمادى أنها رجب؟^(١٤٥)

فإذا كان أبو العلاء قد وثق ما بين المرأة والدنيا ، واعتبر الأولى مرادفة للثانية ، من حيث الافتقار إلى الحكمة والقصد ، والإنصاف بالمخاتلة والسلوك في حلف الشيطان ضد الإنسان ، ثم توكيد ذلك بثلب المرأة والخمر في قصيدة واحدة - أقول إذا كان هذا ما طرحه المعري بين أيدينا ، فلا معدى لنا من رؤية المكانة العاطفية والإنسانية العظمية التي كانت لأمه في صميم كيانه ، إذ إن مد عقلانية الرجل الجارف ما إن يتنسم عبق الأمومة النوراني حتى يرتد منحسراً ، وكأن الأم ليست فرداً من جنس النساء .

(١٤٢) الزوميات : ٢٣٣/١ .

(١٤٣) السابق : الصفحة نفسها .

(١٤٤) السابق : الصفحة نفسها .

(١٤٥) لزوم الألبوم : شرح الإيلوي : ٢٩٥/١ .

وتقول الدكتورة بنت الشاطيء « ومن اللافت هنا أن أبا العلاء في بره بالأمومة يذكر ما احتملت من مشقة وما بذلت من حنان وأسدت من جميل وينسى أنها شاركت في الجناية التي أخذ بها أباه في بيته المشهور الذي أوصى أن يكتب على قبره :

هذا جناه أي على وما جنيت على أحد^(١٤٦)

أجل .. إنه جليد العقل وصرامته يذوبان في دفء الأمومة وطهر الصفاء ، ورحمة الإنسان بالإنسان .

الرحلة البغدادية :

إذا كان من الثابت - عقلاً ونقلاً - أن أبا العلاء إذا تحدث عن نفسه وعن غيره صدق ، وإذا كان الرجل قد قرر صراحة أنه لم يستمد علماً بعد العشرين من شامى أو عراقى ، وأنه لم يذهب إلى بغداد ليتكثر بمقابلة الرجال والعلماء ، أو طلباً لرفد أو عطاء ، فما الذى يمكن أن يحفز رجلاً قراراته متأنية وعسيرة وانتقاله داخل معرة النعمان ذاتها - بله الانتقال عبر مغازات وأنهار إلى عاصمة الخلافة العباسية - لابد أن يرتكن فيه إلى غيره - أقول ما الذى يمكن أن يحفز رجلاً صفاته المعنوية صدق وتواضع وعلم موفور ، وصفاته الجسدية اضطراب ناتج عن كف البصر ، إلى تجشم ذلك العسر العسير بالسفر إلى بغداد ؟

يغلب على الظن أن يكون ذلك الحافز ذا خطر كبير ، خاصة أن حبه الجرم لأمه كان فيما نحسب على رأس تلك العوامل التى كان من المفترض أن تشبه عن تلك الرحلة البغدادية الشاقة التى هى - بالنظر إلى ظروف الرجل الخاصة - أشبه ما تكون بقفزة في المجهول .

والذى أراه أن الدافع الأكبر - وأكاد أقول الأوحى - وراء تلك المغامرة الإنسانية ، لابد أن يكون نابعاً من صميم التكوين النفسى لأبى العلاء ومن ثم فهو أقوى من العمى وحب الأم والتواضع جميعاً ، إنه فيما نحسب تلك العاطفة الغلابة التى أسلفنا إليها الإشارة باعتبار الذات والرغبة العارمة فى توكيدها .

ومن الثابت أن اسم أبى العلاء كان قد تجاوز دياره الشامية إلى غير مكان فى العالم الإسلامى - ومنه بغداد - قبل قيامه بتلك الرحلة ، ومن الثابت أيضاً أنه كان على بينة من ذلك ، غير أن ذلك ما كان ليطفىء ظمأ تلك العاطفة الملتهبة أو يغنى عن ممارسة

(١٤٦) بنت الشاطيء : أبو العلاء : ٢٩ .

توكيد الذات في الحلبة الكبرى للعلم والأدب آتخذ ، فتلك عاطفة تطلب الإشباع النامي المستمر لصلتها المباشرة بمحتته وبتكوينه النفسي وبالثأر الذي ما فتىء يطلبه من الحياة . إن أبا العلاء في احتياج دائم إلى أن يشعر بزهو الانتصار على الحياة ، وهو يدرك أن المجد الأدبي هو المجد الاسمي لشرفاء الناس ، وهو - على أية حال - الساحة التي لا يملك أن يخوض غمار غيرها من ساحات المجد الكثار .

على أنه يلزمنا أن نقف على ما ذهبت إليه الآراء قديماً وحديثاً في أسباب تلك الرحلة بعد أن اختلفت في ذلك اختلافاً بيناً . فقد أشار بعض الأقدمين^(١٤٧) دون تفصيل إلى أنه قصد بغداد متظلماً من مسئول بحلب عارضه في وقف له .

وإذا كان أبو العلاء قد رحل إلى بغداد سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة ودخلها سنة تسع وتسعين وثلاثمائة ، وعاد منها سنة أربعمائة بعد أن أقام بها سنة وستة أشهر^(١٤٨) فقد كان في تلك المدة متسع من الوقت ليعرض مظلمته لو كان الأمر صحيحاً إلا أن أبا العلاء الذي عرض كثيراً لرحلته البغدادية وفنى بعضاً من أسبابها المحتملة ، لم يشر قط إلى قضية الوقف تلك - هذا بالإضافة إلى أن حلب آتخذ لم تكن خاضعة لسلطان بغداد ، بما يبرر الإحتكام إلى مسئولها فيما يشجر من خلافات^(١٤٩)

ويذهب ابن العديم إلى أن الرحلة كانت لطلب العلم والاستكثار منه والاطلاع على الكتب لا لطلب دنيا أو رفق^(١٥٠) وهو في ذلك معتمد على قول أبي العلاء في السقط ضمن قصيدته التي عرضنا لها . في الحنين إلى الوطن مقروناً بطيف الأم :

أخواننا بين الفرات وجلق	يد الله لاخيرتكم بمحال
أنبيكم أنى على العهد سالم	ووجهى لما يتذل بسؤال
وأنى تيممت العراق لغير ما	تيممه غيلان عند بلال
فأصبحت محسودا بفضلى وحده	على بعد أنصارى وقلة مالى

فهو لم يتدن بالتوسل بشعره إلى النوال كما فعل ذو الرمة حين قصد بلال بن أبي بردة بن أبي موسى^(١٥١)، وإنما تفوق وانتاشته سهام الحسد بفضله وعلمه وشاعريته وهو بمنأى عن وطنه وأهله وفي عسر من قلة المال .

(١٤٧) القفطي : إنباء الرواة : ٣١ ضمن تعريف القدماء .

والذهبي : تاريخ الإسلام : ١٩ ضمن تعريف القدماء .

(١٤٨) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤٣ ضمن تعريف القدماء .

(١٤٩) المهنى : أبو العلاء : ١٠٥ والجنلى : الجامع : ٢١٢ .

(١٥٠) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤٢ ضمن تعريف القدماء والآيات بشروح سقط الزند : ١٢٠٧/١٢٠٤/٣ .

(١٥١) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤٢ . ضمن تعريف القدماء .

ومن المحدثين رفض الدكتور طه حسين ما أورده القفطى والذهبي عن تبرير الرحلة بقضية الوقف المغتصب ، وقال إن الدوافع إليها تتمثل في حب العلم وطلب الشهرة وسعة العيش وبغض الحياة السياسية في حلب ، وما آلت إليه من الاختلاف والفتن^(١٥٢) .

أما الأستاذ الميمنى فيرى أن الأسباب هي زيارة دار الكتب والاستفادة والإفادة من لقاء العلماء والأدباء ، وسوء الأحوال السياسية والاقتصادية ، وهو يأخذ برأى مرجليوث في أنه قد يكون رحل برما بحياته في المعرة لا تظلماً مما حاق به من عامل حلب^(١٥٣) فإذا استفتينا تراث أى العلاء في دوافعه إلى الرحلة ، نجده في غير موضع من شعره ونثره ينفى سعيه لعرض من مال أو جاه أو طلب لعلم غيره ، ونفيه طلب المال ، وتقريره فضل العلم لنفسه ، واضحان فيما أسلفناه من لاميته البغدادية في الحنين .

ويقول ضمن رسالته إلى خاله أبى القاسم على بن سبيكة بعد رجوعه من بغداد ومعرفته بموت أمه مؤكداً على سعيه لدار الكتب : « وانصرفت وماء وجهى في سقاء غير سرب ما أرقنت منه قطرة في طلب أدب ولا مال ، وقد فارقت العشرين من العمر ما حدثت نفسى باجتداء علم من عراقى ولا شآم ، من يهدى الله فهو المهتدى ، ومن يضل فلن تجد له ولياً مرشداً ، والذي أقدمنى تلك البلاد مكان دار الكتب بها »^(١٥٤) .

وضمن رسالته التى أرسلها من بغداد إلى أهل المعرة يعلنهم فيها برجوعه واعتزامه العزلة ، نراه يؤكد نفي السعى إلى المال أو الجاه أو طلب العلم أو التكثر بلقاء الرجال ، فيقول : « ... ما سافرت أستكثر من النشب ولا أتكثر بلقاء الرجال ، ولكن آثرت الإقامة بدار العلم فشاهدت أنفس مكان لم يسعف الزمن بإقامتى فيه »^(١٥٥) .

ويقول في سقط الزند ضمن قصيدة أرسلها من معتزله بالمعرة إلى خازن بيت العلم ببغداد :

وما أرى إلا معرس معشر هم الناس لاسوق العروس ولا البشط^(١٥٦)
وقد بين التبريزى في شرحه البيت أنه يعنى ب : « معرس معشر » دار العلم التى كان يجتمع فيها بأهل العلم والأدب^(١٥٧) .

(١٥٢) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ١٤٢ .

(١٥٣) الميمنى : أبى العلاء وما إليه : ١٠٢ .

(١٥٤) رسائل أبى العلاء : ٧٨ .

(١٥٥) السابق : ٨٣ .

(١٥٦) شروح سقط الزند : ١٦٣١/٤ .

(١٥٧) السابق : الصفحة نفسها .

بل إننا سنراه في أولى قصائده البغدادية - تلك التي رثا بها الشريف أبا أحمد الموسوي - يؤكد على تساميه عن أخذ الهبات والعطايا ، فيقول في آخر أبيات القصيدة مخاطباً الشريفين الرضي والمرتضى ولدى الموسوي :

أوضعت في طرق التشرف سامياً بكما ، ولم أسلك طريق الهاف^(١٥٨)
وقال ضمن مدحة في أبي حامد أحمد الإسفراييني :

ولا أثقل في جناه ولا نشب ولو عدت أخوا عدم وإدقاع
ولم أكن ورسولي حين أرسله مثل الفرزدق في إرسال وقاع
فهو متأب على طلب الدنيا مهما ساءت الحال ، وليس على شاكلة الفرزدق في طلب اللون وتسخير غلامه في ذلك^(١٥٩) .

وقال أيضاً في المعنى نفسه :

وكم ماجد في سيف دجله لم أشم له بارقا والمرء كالزن هطال
فحتى هذا الفيض في الجود والكرم لم يغره بالذهب لطلب نواله^(١٦٠) .
وضمن قصيدته بعد عودته للمعرة إلى القاضي أبي القاسم على التنوخي ببغداد يقول :

رحلت لم آت قرواشا أزاوله ولا المهذب أبغى النيل تقويتا^(١٦١)

والذي يتعين أن تقاس إليه تصرفات أبي العلاء ودوافعه ، أو ما يراه الآخرون دوافع لتلك التصرفات ، هو التكوين النفسي لذلك الإنسان المتميز ، ولو فعلنا ذلك لأدركنا دون تشتت ، أنه - كما أشرنا - صادق في استبعاد الدوافع المادية ، صادق في القول بأنه سعى إلى دار كتب بغداد ، ونحن غير مخطئين في القول بأنه استجاب لكوامن نفسية قاهرة متدفعة ، تشابكت ورغبته الظاهرة المعلنة في الوقوف على ما بدار كتب بغداد ، وليس من المحتم أن يدركها الرجل سافرة أو يعلنها إعلاناً كي يكون صادقاً عندنا ، فالنفس الإنسانية كانت وستبقى عمقاً ملغزاً . والرجل الذي فقد البصر وأوتى كشفاً في البصيرة واعتباراً شائخاً للذات وعبقرية في العقل أدركت عبث الحياة وفساد الكون ، وجد نفسه طرفاً في معركة لا تكف ضد هذه الحياة وضد سوءات الناس ، وكان حتماً عليه أن يدرك طبيعة الإمكانيات التي تكفل له اطراداً في إمتلاك ناصية المجد الأدبي والفكري ، وأن يوسع دوماً من الساحة التي فيها يخوض صراعه ويحرز سامق أمجاده ويغذي عاطفة اعتباره لذاته ، ولقد

(١٥٨) شروح سقط الرمد : ١٢٢٠/٣

(١٥٩) السابق : ٧٥٦/١ - ٧٦٠ .

(١٦٠) السابق : ١٢٥٩/٣ .

(١٦١) السابق : ١٥٩٩/٤ .

أدرك بعد أن امتلك تمام آلة النصر - ذكاء خارقاً وموهبة مرهفة وثقافة ناضجة - وبعد أن بلغ نصراً لا شك فيه في دياره الشامية ، أدرك أنه لا معدى له من الخيوض إلى ساحة المجد الكبرى في بغداد ، حيث يثار من الزمن السيء وأسر العاهة المعتمدة ، ويحقق اعتباراً شامخاً ودائماً للذات بأن يتسيد على قمم الفكر والأدب واللغة فيها ، ولا على ألى العلاء ألا يعى ، أو ألا يعلن إذا وعى ، تلك التيارات النفسية الكامنة والدافعة للاغتراب ، ويكتفى بالقول - صادقاً - إنه سعى للدار كتب بغداد .

غير أن أبا العلاء - تحت وطأة حاجاته النفسية الملحة تلك - قد تغاضى فيما يبدو شيئاً ما عن تشاؤمه وسوء ظنه بالحياة والناس ، ولو أنه لم يفعل ، لما رحل أصلاً إلى بغداد ، لو أنه لم يفض الطرف عن طبيعة فاسدة تعتور الحياة والناس ، لتوقع أن الإنسان من حيث هو لن يتورع عن استخدام ظفره ونابه وسخائمه إذا ما افتقد حياة العقل وقوة الفكر في محاوره الرجال ، ولن يغير طبيعة الإنسان المتدنية تلك ثقافة علمية أو سمة دينية واجتماعية ، فأبو العلاء الذى سنرى وشيكاً كيف ألف كثيراً من مثقفى بغداد وألفوه ، قد وجهت إليه ضربات مصمية من رجلين ذوى شأن في سلم العلم والمجتمع والدين ، ولم يكن سلوكهما الهمجى ، - فيما أرى - سبباً في نكوص المعرى إلى بلده فحسب ، بل كان أيضاً حافزاً أكيداً للرجل في اختيار ساحة لمجادة الحياة والناس يتوفر فيها - بأقصى الممكن - ألا يستبدل الظفر والنايب والشتائم بالمنطق والتفكير والسمو الإنسانى .

ولقد كان المعرى - كما أسلفنا - معروفاً في بغداد قبل أن يدخلها ، فقد ذهب للعزاء في وفاة الشريف الطاهر أبى أحمد الحسن بن موسى والد الشريفين الرضى والمرضى وبعد أن أنشد الشعراء المعزون وقف أبو العلاء ورثى بقصيدته :

أودى فليت الحادثات كفاف مال المسيف وغير المستاف

فعرف ولدا المتوفى من فورهما أنه أبو العلاء ، ورفع منزلته وأكرماه^(١٦٢) .

غير أن مكانة الرجل تلك ، وكونه غريباً في بغداد ، لم يمنعا أبا الحسن على بن عيسى الربعى - وهو أحد مشاهير نخبة بغداد - من أن يخاطب المعرى حين ذهب إلى مجلسه

(١٦٢) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤٤ ضمن تعريف القديما .

بكلمة « الاصطبل » أى الأعمى ، مما دفعه إلى ترك المجلس والخروج مغضباً^(١٦٣)، وجلى أن ذلك نمط من القول شديد الإيلام وعار عن قواعد الذوق واللياقة . ونحن إن كنا قد نلتبس العذر للربعى فى أنه كان مجنوناً أو شبيهاً بالمجنون^(١٦٤) كما قد نلتبس العذر بالجهل وفقدان الكياسة الإنسانية لمن خاطبه بقوله : « إلى أين يا كلب » حين تخطاه فى عزاء الشريف الطاهر^(١٦٥)، فإننا نعجز عن التماس ما يبرر فعلة شنعاء للشريف المرتضى حينما أمر بطرد المعرى من مجلسه مسحوباً من رجله بعد أن عجز عن الاستمرار فى المناظرة مناظرة المثقفين المهذبين من الرجال . يقول الصفدى : « وكان المعرى يتعصب لأبى الطيب كثيراً . وبفضله على بشار وأبى نواس وأبى تمام ، والمرضى يبغضه ويتعصب عليه فجرى يوماً ذكره فتنقصه المرتضى ، وجعل يتبع عيوبه ، فقال المعرى : لو لم يكن للمتنبى من الشعر إلا قوله :

لك يا منازل فى القلوب منازل

لكفاه فضلاً وشرفاً ، فغضب المرتضى وأمر به فسحب برجله وأخرج من مجلسه ، وقال لمن بحضرته ، أتدرون أى شىء أراد هذا الأعمى بذكر هذه القصيدة فإن لأبى الطيب ما هو أجود منها لم يذكرها ؟ فقل السيد النقيب أعرف ، فقال أراد قوله :

وإذا أتت مذمتى من ناقص فهمى الشهادة لى بأبى كامل^(١٦٦)

هذا ، وقد أورد الجندى فى الجامع ما جاء بالاحتجاج للطبرى من اجتماع بين الشريف المرتضى والمعرى - وقد عده الجندى رحمه الله الثالث بين الرجلين بعد اجتماعى العزاء والخلاف حول المتن - ونص الطبرى الذى لم يرفضه الجندى . مؤداه أن الرجلين

(١٦٣) اس العديم : ٥١٧ ، ونكت المبيان : ٢٨٧ ضمن تعريف القدماء ، وكذا الرواى بالوفيات : ٢٦٦ ، ونزهة الألبا : ١٦ وإرشاد الأريب : ٧٥ - وقد وردت الكلمة فى نكت المبيان : الاصطبل (بالسوق) ويبدو أن الكلمة قد لحقها الخلط ليس بين السين والصاد فقط ، ولكن لحقها تصحيف كذلك فى حرف الباء إذ يبدو أن أصله باء وأن الكلمة أصلها الإسطبل ، وليس الإسطبل وقد أورد الثعالى فى بتيمة الدهر قول الشاعر :

منا كل إسطبل نقى الذهن والفكر

(أبو منصور الثعالى : بتيمة الدهر : ٣/٢٣٥ ، طبعة الصاوى ، الطبعة الأولى سنة ١٩٣٤ والبيت من القصيدة الساسانية لأبى دلف الخزرجى) .

كما أوردتها الجاحظ فى البخلاء (إسطبل) وتابعه فى ذلك محقق الكتاب الدكتور طه الحاجرى (أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : البخلاء : ٤٦ ، ٣١١ تحقيق الدكتور طه الحاجرى طبعة دار المعارف) . وجاءت الكلمة فى المعجم الكبير (الإسطبل : المتعالمى) . (المعجم الكبير : ٢٨٦/١ حرف المزة . طبعة دار الكتب سنة ١٩٧٠) وعلى ذلك فنحن نرجح أن كلمة (الإسطبل) صحتها (الإسطبل) .

(١٦٤) الجندى : الجامع : ٢٤٨/١ .

(١٦٥) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤٣ ، وقد رد عليه المعرى بما يظهر حصافته وتمكنه اللغوى وحمل شامته حين قال : . الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسماً .

(١٦٦) ياقوت : الإرشاد : ٧٦ ، والصفدى : الوافى : ٢٧٦ (ضمن التعريف) ، وديوان المتنبى : ٣/٢٧٦ .

تناقشا في أمور فلسفية ودينية وكان للشريف اليد الطولى في المناقشة^(١٦٧) ولو ضربنا صفحاً عما تتسم به تلك القصة والحوار بين الرجلين فيها من تلفيق جلي واختلاق ظاهر ، فإننا نرى أن خروج أبي العلاء من بغداد مقهوراً حزيناً ، بل ورغم صريح رغبته في البقاء فيها وعلاقاته الطيبة بكثير من عمد العلم فيها ، ليس من وراء ذلك الخروج الجبرى - في رأينا - إلا ذلك الجرح العميق الذى ابتلاه به الشريف المرتضى ثمناً لحرية رأيه في الدفاع عن أبي الطيب ، ولا يستقيم لدينا أى احتمال للقاء ثالث بين الرجلين إثر ذلك اللقاء العاصف ، اللهم إلا إذا كان الأستاذ الجندى رحمه الله يشكك فيما أخذ به من مصادر عدة حول ذلك اللقاء ، وهو على أية حال لم يفعل فيما نرى . ولو أخذنا بذلك النفي للقاء الخلاف حول المتنبي - وذلك غير متصور لدينا لاتفاق عدة مصادر عليه - لبقى علينا أن نجد سبباً مقنعاً لذلك التحول الخطير الذى اكتنف سيرة المعري والذي بدأ بخروجه من بغداد رغم كلفه الشديد والصريح بالبقاء فيها .

ونحن - نظراً لتوقد ذكاء المعري وسرعة بديهته - لا نستبعد ما ارتآه المرتضى في استشهاده بقصيدة المتنبي تلك ، غير أنه كان من المفترض - أخذاً بأداب الضيافة واللياقة والتحضر وحسن الحوار - أن يستعين في رده عليه بفكره وأدبه - خاصة أنه نقيب الأشراف - لا بجأه وسواعد أتباعه فيلحق به ذلك الأذى المادى والنفسى البالغ^(١٦٨) .

ولما تأكد لأبي العلاء أن سفاهة اللسان وحماسة القوة هي وسائل مباحة في بغداد حتى بين المثقفين والأشراف ، ولما كان يفتقد في نفسه وجسده تلك الوسائل القبيحة ، فقد أدرك الرجل استحالة كون بغداد حلبة يرفع فيها راية مجده الإنسانى الأسمى . وهذا اليقين الذى استقر لدى أبي العلاء ، هو في رأينا السبب الحقيقى - لا في عودته إلى بلده فحسب - بل وفي عزله وتحديد حلبة الصراع بجدران بيته الأربعة أيضاً ، فثمة لا يكون مباحاً إلا لقيم الفن والفكر والخلق الكريم أن تحكم ما بينه وبين الحياة من جدل وخلاف ، وثمة يكون الرجل على ثقة من الفوز الأعظم .

وسيرة أبي العلاء في بغداد ، تفيد بأنه قد رأى ما فيها من كتب : « ثم إنه بعد ذلك طلب أن تعرض عليه الكتب التى في خزائن بغداد فأدخل إليها ، وجعل لا يقرأ عليه كتاب إلا حفظ جميع ما يقر عليه »^(١٦٩) وتلك هي الغاية التى أسفر عنها أبو العلاء في تبرير

(١٦٧) راجع لى ذلك أبا منصور أحمد بن أبى طالب الطبرسى « الاحتجاج : ٢٨٠ - ضمن تعريف القدماء » الجندى : الجامع : ٢٤٤/١ وما بعدها .

(١٦٨) ويقول مرجليوث فيما عومل به أبو العلاء أنه « عومل معاملة غير رفيعة » .

مقدمة مرجليوث لرسائل أبي العلاء ، The Letters of Abu L-Ala by MARGOLIOUTH, Oxford, 1898.

(١٦٩) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤٤ ضمن تعريف القدماء .

رحلته : « والذي أقدمنى على تلك البلاد مكان دار الكتب بها » (١٧٠) .

كما نعلم من تلك السيرة أنه صان ماء وجهه عن الابتذال : « وانصرفت وماء وجهى في سقاء غير سرب ما أرت في قطرة في طلب أدب ولا مال » (١٧١) .

وما كان لدى الروح المرهف والنفس الشמוש إلا أن يفعل ذلك ، كما أنه قد شهد له بسمو القدر في ميزان الأدب والفكر . « ورعاية الله شاملة لمن عرفته ببغداد ، فلقد أفردوني بحسن المعاملة وأثنوا علىّ في الغيبة ، وأكرموني دون النظراء والطبقة » (١٧٢) . « ويحسن جزاء البغداديين فلقد وصفوني بما لا أستحق ، وشهدوا لي بالفضيلة على غير علم » (١٧٣) .

هذا بالإضافة إلى صلوات حميمة جمعتها بمثقفى بغداد وبرجال العقل والأدب فيها ، ومن ثم فهم محزونون لفراقه : « وكنت إذا خبرت رجلاً بمسيرى بانت فيه كآبة وباتت عليه كبوة » (١٧٤) .

ونحن - وفقاً لقول أبى العلاء - نراه قد استوفى هدفه المعلن للرحلة بما لا يمس كبريائه ، وشهد له بالعلم من علماء أحيوه ورفعوا منزلته ، وألحوا في بقاءه وأسفوا لرحيله ، إلا أن أسف أبى العلاء وألمه الظاهرين لفراق بغداد ، وإعلانه صراحة أنه كان يود الإقامة فيها ، يقطع لدينا بأن الهدف من الرحلة كان أعمق بكثير من مجرد الإطلاع على نفائس دار كتب المدينة ، إنه ذلك الدافع النفسى الغلاب إلى اعتبار الذات وتحقيقها . والذي لا نهاية له إلا بآخر أنفاس الرجل في الحياة ، وإذا كان البغداديون قد رفعوه أديباً ، وبذلوا له ما شاء من المال فأبى ، فليس ما يجعل بقاءه في بغداد مستحيلاً - على رغبته العنيفة في ذلك - إلا أسباب قاهرة ضربت صميم كبريائه وأثبتت له أن هدفه الحقيقى من الرحلة والبقاء مستحيل التحقيق ؛ وهى ما أشرنا إليه سلفاً ، خاصة ما تدلى إليه الشريف المرتضى من تصرف كربه مشين ، ..

يقول أبو العلاء : « لنفسى أقول أعيتنى بأشر فكيف بذرر ، وعصيتنى من شب إلى دب ، ليس هذا بعشك فادرجى ، هذا أحق منزل بترك ، عودى إلى مباركك ، الحقك الشر بأهلك » (١٧٥) ويقول أيضاً : « وكنت ظننت أن الأيام تسمح لي بالإقامة هناك ، فإذا الضارية أحجاً بعراقها ، والأمة أئحل بضربتها ، والعبد أشح بكراعه ، والغراب أضن

(١٧٠) المعرى : الرسائل : ٧٨، ٧٧ .

(١٧١) السابق : ٨٣ .

(١٧٢) السابق : ٨٣ .

(١٧٣) السابق : الصفحة نفسها .

(١٧٤) السابق : ٧٧ .

(١٧٥) رسائل أبى العلاء : ٧٣ .

بتمرته ، ووجدت العلم يبتدأ أكثر من الحصى عند جمة العقبة ... ولكن على كل خير مانع :

إذا لم تستطع ، شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع^(١٧٦)
ويقول أيضاً :

« ولو علمت أنى أرجع على قروائى لم أتوجه لهذه الجهة »^(١٧٧)

إن الرجل ذا النفس الكبيرة يقر بعد تجربته المريرة تلك . بأنه لا معدى له من الرجوع إلى بيته مكلوماً ، لأنه مبرأ من الشر البشرى قدر امتلاك الآخرين لذلك الشر ، ولأن الخير - إن وجد - مصادر حتماً بشور بني الإنسان .

المناخ الحضارى المؤثر فى أبى العلاء :

فى البدء تكون النفس الإنسانية ، تخلق ذات أبعاد طبيعية لا تتغير - إن تغيرت - إلا بمقدار ، وهى تحدد موقف الإنسان من الكون ، وكذلك انعكاس البشر والأحداث ومؤثرات الحضارة عليه .

وكان للمعرى تلك الذات الخاصة الشديدة التفرد ، على ما قد يكون بين طبائع الناس ، ودوافعهم من تشابه .. تلك حقيقة أشرنا إليها ، وليست فىنا نحسب موضع خلاف . بل إننا لنذهب إلى أن تلك الذات الخاصة - وليس كف البصر - هى المفتاح الحقيقى لاكتشاف الشخصية العلائقية .

وإذا كان تأثير المناخ الحضارى لكل عصر يتباين وفقاً لطبائع المتلقين وتكوينهم النفسى كما أشرنا آنفاً ، فالذى لا شك فيه أن حقيقة ذلك المناخ الحضارى وعناصر تركيبه تكون ذات شأن فى تحديد علاقة الإنسان الفرد بالمجتمع وتصوره الفكرى للعالم .

وهكذا فلا معدى للباحث فى مكونات شخصية أبى العلاء وروافد فكره من أن ينظر إلى تاريخى ميلاده ووفاته نظرة خاصة . ذلك أن حياته قد امتدت بين عامى ٣٦٣ و ٤٤٩ الهجرين ، ولما كان للأرقام فى بعض الأحيان دلالات لا تخطئ ، تحتم القول بأن أبا العلاء قد عاش ستاً وثمانين سنة وصلت النصف الأخير للقرن الرابع بالذات الأول للقرن الخامس . وتلك حقبة - لدى جمهور الباحثين - من أخطر حقب الدولة الإسلامية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً ، إن لم تكن أخطرهما على الإطلاق^(١٧٨) .

(١٧٦) . سائل أبى العلاء . ٧٤

(١٧٧) السابق : ٧٦ .

(١٧٨) عرضت لتأصيل تلك الحقبة مصادر ومراجع ومرة لعل أهمها الكامل فى التاريخ لأبى الحسن على بن أبى النعمان المعروف بابن الأثير ، (انظر ج ٧ ص ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ٢٢٧ ، ٢٥٤ ،

٢٥٥ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ط دار الفكر - بيروت ١٩٧٨) وكذا تاريخ الحضارة الإسلامية فى العصور الرابع

المعصرى لآدم ماز ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريلة (أنظر ص ٣١٣ ، ٣٢٥ ، ٣٤٦ ، ٣٨٧ ، ٣٩٩ ،

٤٠٠ ، ٤٢٧ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٠ م) .

الفصل الثاني

الشعر والفكر

التجربة الشعرية بين الإحساس والفلسف والتأمل :

في بحثى لدرجة الماجستير عن أى عبادة البحترى ، نهيت إلى اتجاه فريق من الباحثين إلى الإعلاء من شأن أى تمام مقارناً بأى عبادة ، بدعوى أن الأول قد نحا بالشعر العربى إلى التأمل والتفكير الفلسفى ، مما أكسب عطاءه الفنى عمقاً ميتافيزيقياً يفتقر إليه شعر أى عبادة .

وقد أكدت فى تناولى تلك القضية على بعض من معطيات النقد الحديث تتواءم وروح النقد الذوقى القديم ، ومؤداها أن الفكر عنصر أصيل فى الشعر ، وأن الشاعر العظيم لا يمكن إلا أن يكون متأملاً عميقاً فى القضايا الكبرى للكون والإنسان . والمعيار الحاسم لأصالة الشاعر فى هذا الصدد ، أن ينأى بصياغته الفنية عن النثرية والمباشرة من ناحية ، وعن تكلف التعقيد والتعمية من ناحية أخرى .

وقد ذهبت كذلك إلى أنه وإن كان للإنسان من حيث هو - خاصة الفنانين - استعداد فطرى للتفكير والتأمل ، إلا أننا لم نكشف لا فى شخصية أى تمام ولا فى حياته العامة ما يصل بذلك الاستعداد إلى درجة الاتجاه أو المذهب المميز ، واستقراء شعر الرجل يدل على أنه - فى مجمله - نتاج التزام صارم بقضايا بديعية لا بقضايا فكرية ، ذلك أن أبا تمام - نتيجة لكلفه العارم بالبديع - قد التزم فنونه ، خاصة الجناس والطباق ، التزام المذهب ، واتخذ من تلك شروطاً مسبقة وقوالب لا يتحقق الشعر إلا بها ومن خلالها .

ولما كانت فنون البديع بعامة تتعلق بالجانب الشكلى للغة والتعبير ، لا بالجواهر العميق المستسر لفكر الشاعر وعاطفته وتجربته الفنية ، فإنها قد افسدت على أى تمام غير قليل من شعره وأوقعته فى مثالب التكلف والإعنائات والتعقيد فى المعنى والصياغة كليهما .

وخلصت من ذلك إلى أن الشاعر الذى اكتملت فى شعره تلك الإضافة الحقيقية ، إذ تجاوز به التخوم التقليدية للشعر العربى إلى التأمل المتصل فى مصير الكون وفى هموم الإنسان الفكرية والروحية وعلاقته الملهزة بذاته وبالأخرين وبالحياة والموت وما بعد الموت هو شاعرنا أبو العلاء المعرى .

وقد انتهيت فى الفصل السابق إلى أن مكونات الذات وعوامل البيئة جميعاً ، هيأت لأبى العلاء عالماً شعرياً ينفعل به من خلال تأملاته وأفكاره .

ومعلوم أن التقسيمات النقدية كتناول الصياغة بمنظور اللفظ والمعنى والتصوير والموسيقى كل على حده ، وتقييم التجربة بمفهوم الإحساس والفكر ، أو الشكل والمضمون ، بما يؤدى إلى فصل الإحساس عن الفكر والشكل عن المضمون ، هى فى الحقيقة موضع نظر حذر لدى فريق كبير من النقاد والباحثين . ففضلاً عن أن واحداً من تلك العناصر لا يتخلق ولا يمكن أن يؤثر بمعزل عن الآخر ، فإنه يخشى أن يؤدى ذلك التقسيم إلى خطأ فى التصور ، ومن ثم إلى شطط فى الاستنتاج والتقييم .

يعرض هاملتون إلى نظرية (الكل العضوى) كما أوردها الدكتور (ج . أ . مور) في كتابه « مبادئ الأخلاق » فيقول : « إن اعتبار التجربة كما لو أنها تتألف من أجزاء يمكن فصلها بدلا من اعتبارها مكونة من عناصر متداخلة هو في نظرنا الأمر الذى يفسد نظرية الكل العضوى .. ويبين الدكتور مور أنه يستخدم المصطلح (العضوى) في نظريته بمدلول واحد ، فهو يقصد به أن الكل له قيمة ذاتية تختلف كما عن مجموع قيم الأجزاء التى يتألف منها ، والتجربة الجمالية كل من هذا النوع .. » ويستمر هاملتون في عرض آراء مور ، فيقول إنه يرى « أن الجزء فى الكل القيم له دائما نفس القيمة ، سواء كان منفرداً . أو كان جزءاً من ذلك الكل ، وأتينا يجب أن نرفض رفضاً كاملاً تلك النظرية التى تقول أن الجزء لا معنى أو لا أهمية له منفصلاً عن الكل الذى هو جزء منه . » (١) .

ومن خلال آرائه ، يفسر لنا هاملتون ما قد تبدو عليه آراء مور من غموض ، فيقول : « ولا شك أنه يجب أن نرفض النظرية إن وضعناها فى هذه الصيغة ولكن الخطأ يكمن فى صياغتها هذه ، فالتجربة الجمالية بالتأكيد ليست كلا يتألف من أجزاء يمكن فصلها ، بل إن الاصطلاحين « جزء » و « كل » لا ينطبقان حرفياً على كل تتداخل عناصره وتمتزج ، والاصطلاحان يضللان المرء ما لم يفسرهما فى ضوء معرفته لذاته ، إذ إن التجربة الجمالية لها نفس نوع التعقيد الذى يوجد فى شخصية الفرد ، فلما كان كل عنصر من عناصر وعى الفرد ، كما يقول برجسون ، ملوناً بلون جميع العناصر الأخرى ، لذا نجد أن حب الفرد أو كراهيته إنما يعكسان لنا شخصيته كلها .. وعلى نفس المنوال ، نجد أن كل عنصر من عناصر تجربتنا لقصيدة من القصائد ملون بلون جميع العناصر الأخرى ، فلو لا معنى الأبيات وإيقاعها وتأثيراتها الحسية واللمسية وما إليها لما كان لهذه الأبيات صوتها الذى يميزها ، كذلك لولا صوتها وإيقاعها وغير ذلك من الصفات الأخرى لما كان لها معناها الذى نجده لها » (٢) .

غير أن الناقد حين يوظف أدواته من مقارنات وتحليل وتفسير فى تناوله للعمل الإبداعى ، يكون بوسعه دائماً أن يركز على بعض عناصر هذا الكل الإبداعى المتفاعل ليميزه ، ويبين ما له من إسهام فى الخلق الفنى المتكامل .. يقول هاملتون : « والنقطة التى نريد أن نبينها هنا هى أنه بالرغم من أن العناصر لا توجد منفصلة بحيث يسهل علينا تقويمها ، وبالرغم من أن كلا من هذه العناصر يتلون بلون سائر العناصر الأخرى ، فإن الناقد يستطيع بنجاح ما ، أن يركز اهتمامه واعياً بحيث تبرز مجموعة خاصة من العناصر إلى مقدمة التركيب آنأ ، وتختفى فى مؤخرته آنأ آخر » (٣) .

(١) روستريفور هاملتون : الشعر والتأمل : ٥٣ ترجمة الدكتور محمد مصطفى بدوى طبعة المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والترجمة والطبع والنشر (د . ت)

(٢) السابق : ٥٤ .

(٣) هاملتون - الشعر والتأمل . ٨٩

وعلى ذلك فتجزئة العناصر المكونة للإبداع الفنى عمل مباح لدى هاملتون فى التناول النقدى فحسب ، وهى تجزئة نظرية مبنية على افتراض صرف ، لأن القيمة الحقيقية لكل عنصر لا تكون إلا عبر تفاعله وتكامله مع العناصر الأخرى .. يقول « إن اعتبار التجربة كما لو كانت تتكون من أجزاء يمكن فصلها ، افتراض أولى لا تستغنى عنه أية نظرية موضوعية فى الجمال ، ولكنه افتراض كاذب ، فلا يتألف الكل العضوى من أجزاء ولا يمكن بناؤه من أجزاء ولكنه مركب من عناصر لا توجد منفصلة وإنما توجد فى هيئة وحدة مردها مبدأ حياة معين فى باطن الشيء ، وهكذا فالتجربة الجمالية هى كل عضوى مصدر الوحدة فيه نوع خاص من الاهتمام هو الاهتمام الجمالى »^(٤).

ونخلص إلى أننا يجب أن نكون على وعى مقتنع بأن عناصر العمل الفنى ليس لأى منها كينونة مستقلة أو تأثير منفرد لأنها متداخلة الوجود متفاعلة التأثير ، وهذا مؤداه أن تمام وجود كل منها لا يكون بمعزل عن الآخر ، ومن ثم نقول إن أخذنا دراسياً ومنهجياً بالفصل بين مكونات الخلق الفنى سيتسم لدينا بأقصى درجات الحيلة والحذر ، كى لا نتناقض نقدياً وتلك الوحدة التى مردها مبدأ حياة معين فى باطن الشيء على حد تعبير هاملتون ، أو ما يسميه غيره بالوحدة الفنية التى هى هبة من هبات الخيال كما سنبين تفصيلاً فى الفصل السابع والأخير من هذا البحث .

ودرستنا الأنفة لشخصية أى العلاء ، جعلتنا فى معية ذات شديدة التفرد ، كما أن معايشتنا لعطائه الشعرى دللتنا على أنه - خاصة فى اللزوميات - فيض تلك الذات والمعبر الدقيق عن معاناتها الإنسانية والفنية ، وهو بالإضافة إلى ذلك يكاد يكون فى ديوان الشعر العربى نمطاً فريداً لا من حيث المحتوى الفكرى الإنسانى فحسب ، بل من حيث الصياغة الفنية أيضاً ، ومن ثم فنحن كى نشخص الخصائص الدالة على تلك التجربة الإنسانية والفنية المتميزة ، فنزواج بين تذوقنا الجمالى المستمتع بشعر أى العلاء وبين تجربتنا النقدية المقيمة إياه ، لا معدى لنا من الأخذ ببعض من تلك التقسيمات النقدية أخذاً يتلائم لدينا والتيقظ التام لما أشرنا إليه آنفاً من محاذير .

ولقد رأينا فى الفصل السابق كيف تحولت الحياة الروحية لأى العلاء تحولاً جذرياً وهو على أعتاب الأربعين . ذلك أن تفاعل الفطرى والمكتسب فى ذات الرجل قد انتهى ليس إلى دفعه للعزلة والتقشف والتعفف فحسب ، بل فيما نرى إلى إرادته ذلك أيضاً . وتلك أنماط من السلوك العملى حين يمارسها فنان له مكونات ذات أى العلاء ، لا بد أن تعكس حياة باطنية شديدة التأمل والعكوف على البناء الفكرى والميتافيزيقى للإنسان والكون .

والحديث عن قيمة الإحساس والتأمل فى التجربة الإبداعية ، لا يعنى أن بعضاً من هذه التجارب يضاف إلى الإحساس خالصاً ، على حين يضاف بعضها الآخر إلى التأمل

مطلقاً ، ذلك لأن مكونات التجربة الإبداعية متداخلة متفاعلة كما ألمعنا سلفاً ، غير أنه بمقدور الفنان والناقد - الأول في تجربته الإبداعية والثاني في تجربته النقدية - أن يستقطب بعضاً من مكونات تجربته لتصبح محورها أو بؤرة لها ، وأقدر ما يكون الفنان على ذلك متى برزت وتطورت في حياته الروحية عوامل جذرية معينة على هذا الاستقطاب كما كان الشأن لدى أبي العلاء .

وعلى ذلك نقول إن سيطرة التأمل لا الإحساس المباشر على تجارب اللزوميات خلافاً لما كان عليه الحال في مجمل تجارب السقط ، هو في الحقيقة تغير في كم وكيف هذا العنصر من عناصر الإبداع وليس وجوداً من العدم ، وهو عندنا تحول يستمد مبررات وجوده مما صارت إليه كينونة الشاعر في سن الأربعين على ما فصلنا في الفصل السابق .

الهوية الفنية لأبي العلاء :

واللافت أن الهوية الفنية لأبي العلاء كانت ماثراً خلاف كبير بين النقاد والدارسين وماتزال ، ومرد ذلك - فيما نرى - إلى أمور ثلاثة هي :

أولاً : الميل التقليدي في الدراسات النقدية إلى التقسيم النمطي ، وقد أدى ذلك في أحيان كثيرة إلى الإصرار على تصنيف حاسم لهوية الرجل فهو إما فيلسوف صرف وإما شاعر مطلقاً .

ثانياً : الفهم الغائم في بعض الأحيان لماهية كل من الفكر والتأمل والفلسفة والشعر وعلاقة كل منهما بالآخر .

ثالثاً : تباين التصور لطبيعة التجربة الإبداعية في الشعر ولدينامية العلاقات بين سائر مكوناتها ، من إحساس وفكر ولغة وموسيقى وتصوير . فقد ذهب فريق من الباحثين - شرقيين ومشرقيين - إلى أن أبا العلاء شاعر فيلسوف وأن عطائه الفني - خاصة في اللزوميات - هو نتاج هذه الفلسفة ، وذلك على اختلافات يسيرة بينهم بطبيعة الحال . فهو عند فون همر شاعر على شاكلة الطائيين وإن تميز عنهما بالفلسفة ، وعند فون كيرمر ، ومن خلال تناوله للزومياته ، فيلسوف من أعظم فلاسفة الأخلاق ، وعند مرجليوث : ذو آراء سلبية ، تحوطه الشكوك والحيرة واليأس مما يقلل من قيمة اخلاقيات^(٥) .

أما نيكلسون فيذهب إلى أنه شاعر فيلسوف رصد في أعماله ما تميز به عصره من حيرة وتشاؤم نتاجاً للانحلال الاجتماعي والفوضى السياسية ، بيد أن آثاره تفتقد المنهج الفلسفي كما أن أفكاره متناقضة مشتتة وغير متناسقة عبر عنها في نظم معقد^(٦) .

(٥) أحمد الشايب : أبو العلاء المعري : شاعر أم فيلسوف ؟ : ٣٩ . بحث ضمن المهرجان العلمي لأبي العلاء المعري ، مطبوعات مجمع العلمي العربي « بدمشق » مطبعة الترقى - دمشق ١٩٤٥ .

(٦) Nicholson, Reynolds A: A: Literary History of the Arabs p.p. 313-323, Cambridge, 1953.

ويذهب ألفريد جيوم إلى أن أبا العلاء ليس شاعراً عربياً فحسب ، بل هو شاعر عالمي كذلك ، وهو محدث وعبرى ولد قبل زمانه ، ومن ثم فهو شاعر المستقبل نظراً لتناولاته العقلية والأخلاقية والسياسية والدينية^(٧)

أما دى بور فيبدو أنه جرد الرجل من الشعر والفلسفة معاً حين قال : « وكذلك غلا البعض في رفع شأن أبى العلاء المعرى فعلموه شاعراً فيلسوفاً ، وجعلوه في مكانة لا يستحقها ، نعم لأبى العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة ، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام ، ولكنها ليست فلسفة ، وليس القالب الذى صيغت فيه ، بما فيه من تكلف ، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير الممتازة ، بالذى يسمو إلى منزلة الشعر . ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التى عاش فيها لكان من المحتمل أن ينتج كلغوى أو مؤرخ شيئاً في ميدان النقد الأولى العادى للواقع ، وهو بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة ، دعا إلى الزهد في ملذاتها ، وكان متبرماً بالأحوال السياسية بوجه عام ، وبآراء العامة في الدين ، وبمزاعم الخاصة في العلم ، مبيناً للعيوب ، غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بجديد ، ويكاد أبو العلاء يكون خلوا من الموهبة التى تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض ، لقد كان له مقدرة على التحليل أما التركيب فليست له عليه مقدرة ، وتعاليم أبو العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء كما قال هو في بعض رسائله وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه »^(٨) .

أما الدكتور طه حسين فالمعرى عنده « كانه فيلسوفاً حقاً »^(٩) ، كما « أن المسلمين لم يعهلو بينهم في قديمهم وحديثهم فيلسوفاً مثله »^(١٠) وهو يناقش فلسفته من خلال الأقسام الأربعة التى رأى المسلمين يقسمون الفلسفة إليها ، وهى الفلسفة الطبيعية أو العلم الأدنى ، والفلسفة الرياضية أو العلم الأوسط ، والفلسفة الآلهية أو العلم الأعلى والفلسفة العملية^(١١)

وعلى الرغم من ذلك يقول الدكتور طه حسين بما ينبىء عن فهم خاص للفلسفة : « فأنت ترى أن فلسفة أبى العلاء ، لم تكن إلا نتيجة ما أطاف به من أحوال عصره ، ومن الواضح أن هذه الأحوال لم تزد على أن زهدته في الحياة ، وحملته على التفكير والدرس ، وأن هذا الدرس وهذا التفكير ، هما اللذان انتجا له كثيراً من آرائه الخاصة في الفلسفة على اختلاف فنونها »^(١٢)

(٧) ألفريد جيوم : المعرى في نظر المستشرقين : بحث ضمن المهرجان الألفى : ١١٧ - ١١٩ .

(٨) ت. ج. دى بور : تلويح الفلسفة في الإسلام : ١٠٤ ترجمة وتعليق محمد عبد الهادى أبو ريدة - الطبعة الثالثة

للجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٥٤ م .

(٩) . طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ٢٥٤ .

(١٠) السابق : ٣١٤ .

(١١) السابق : ٢٦٨ .

أما الأستاذ أمين الخولي ، فبعد درسه لأبي العلاء درساً نفسياً ، يخلص إلى أن أبا العلاء من حيث المعرفة أو المذهب الفلسفي لم يعين شيئاً تستند إليه فلسفة ، ثم يبين إلى جانب ذلك أنه لم يترك التفلسف فحسب ، بل كانت له اتجاهات تخل بالمنهج الفلسفي إخلالاً واضحاً « فقد حدد مقدرة العقل وقرر وجود الأسرار التي لا ترام ، ونفى ثبات النواميس واطراد السنن الكونية وترك الكون للمشيمة المطلقة وليس كذلك يقول حتى الدينون المحدثون »^(١٣) وهو عنده فنان عميق التفكير والإحساس والتأمل . « إن أبا العلاء رجل وجدان ، دقيق الحس عميق الإدراك صادق التعبير جداً ، جرىء التعرض للمعاني والخواطر ، كاد يكون ، أو قد كان فعلاً في الأدب العربي الرجل الذي وجد نفسه وتحدث عن نفسه أدق حديث وأرهفه حساً وأعظمه تأملاً »^(١٤)

ويتأرجح الأستاذ أحمد الشايب بوضع المعري بين الفلسفة والتفلسف إذ يقول : « لم يقرأ المعري ؟ أسلوبه الفني الرائع أم لأفكاره وتأملاته ؟ .. لا شك أن الناس يقرأون أبا العلاء في الأصل والأكثر لجانبه الفكري وحكمه الخالدة وشكوكه الرائعة فهذا هو السبب الأساسي لإقبال الناس عليه ، وصبرهم على لزومياته ، ونتيجة ذلك أننا إذا قسنا أبا العلاء بمقياس مثالي كان أبو العلاء متفلسفاً ، وأما إذا حكمنا عليه بمقياس مقتصد فانه يكون فيلسوفاً »^(١٥) .

ولئن كان الدكتور عمر فروخ لا يضع المعري بمحاذاة أفلاطون وأرسطو وابن رشد وكنت ، فقد جعله مع سقراط والقديس أغسطينوس والغزالي وتوما الإكويني وشوبنهاور طبقة واحدة ، ومن ثم فاللزوميات عنده كتاب فلسفة^(١٦) ، والمعري كذلك فيلسوف لدى كل من العقاد والدكتور شوق ضيف ومهدي البصير ، فلأول نظرته في فلسفته^(١٧) وللثاني تحديده لأصول تلك الفلسفة^(١٨) أما الثالث فيرى أن المعري هو الفيلسوف الأكبر^(١٩) .

(١٣) أمين الخولي : رأى في أبي العلاء : ١٧٦ ، طبعة جماعة الكتاب سنة ١٣٦٣ هـ .

(١٤) أمين الخولي : رأى في أبي العلاء : ١٧٨ .

(١٥) أحمد الشايب : أبو العلاء المعري . شاعر أم فيلسوف ؟ : ٤٥ : المهرجان الألفي لأبي العلاء .

(١٦) عمر فروخ : حكم المعرفة : ٢٨ .

(١٧) عباس محمود العقاد : الفصول : ٩ وما بعدها ، دار الكتاب اللبناني ط ثانية بيروت ١٩٦٧ .

(١٨) شوق ضيف : فصول في الشعر ونقده : ١١٣ وما بعدها ، دار المعارف مصر سنة ١٩٧١ .

(١٩) مهدي البصير : بحث بموان على قبر أبي العلاء : ١٤٣ ضمن المهرجان الألفي .

وأبو العلاء شاعر لا فيلسوف لدى كل من أنيس المقدسى ، ومحمد فريد وجدى والملازنى فله عند الأول مقام فريد بين شعراء العربية « لا من حيث أسلوبه وفنه ، ولكن من حيث روحه ونظيره إلى الدنيا^(٢٠) ، ولا يكفى ما حفل به شعره من أفكار لاعتباره فيلسوفاً لدى الثانى ، وإنما هو شاعر^(٢١) . وهو لدى الثالث شاعر إنسانى « ومازال إلى يومنا هذا فى المحل الأول والأرفع بين شعراء العربية^(٢٢) ، وتقرر دائرة المعارف البريطانية أن « أعماله الشعرية - اللزوميات وسقط الزند - تضعه فى الطبقة الأولى من الشعراء العرب^(٢٣) .

وتقول الدكتورة بنت الشاطىء رافضة نفى القدماء للشاعرية عن أبى العلاء : « أبو العلاء شاعر لا يجوز لنا أن نتهم شاعريته إلا حين تشلنا القيود ، وتضيق آفاق تفكيرنا فلا تفهم من الشعر إلا ما يوافق الحدود والضوابط التى وضعوها منذ أكثر من عشرة قرون .. وليس سقط الزند وحده هو الديوان الذى تتجلى فيه شاعرية أبى العلاء ، بل إن فى اللزوميات - وهى موضع الاتهام - مقاطع من الشعر العالى قل أن تجد مثلها فى الأدب العربى ، أصدق دلالة على ما تجد النفس أو أقوى تأثيراً فى العاطفة^(٢٤) . وخلاصة الرأى فيه عندها أنه « شاعر إنسانى متأمل^(٢٥) .

وأبو العلاء لدى الدكتور مندور ليس بفيلسوف ، ومن ثم فهو يخالف الدكتور طه حسين فى ربطه بين أبى العلاء وبين الأبيقورية ولوكريس فيقول : « نحن لم نعرف كيف تأثر أبو العلاء بالفلسفة الأبيقورية ، ونحن نعجب من مقارنة لوكريس بأبى العلاء لما هو معروف من أن للوكريس فلسفة ثابتة مستقرة متماسكة الأجزاء ، فلسفة تقريرية فى كل مشكلة عرض لها ، بينما أبو العلاء رجل ابتلاه الله بمحنة بلبت أفكاره فلم يؤمن « بغير العمى والبؤس » وما عدا ذلك فكل شعره ونثره من وحي الساعة وفقاً لحالته النفسية التى لم يترك لها الألم اطراداً^(٢٦) .

وعن اللزوميات وأبى العلاء تقول دائرة المعارف الإسلامى : « ولكن يجب أن نعتزف بأن أبا العلاء قد ظهر فى هذه المجموعة بمظهر المفكر الجريء المبتكر إلى حد عجيب ، كما

-
- (٢٠) أنيس المقدسى : أمراء الشعر فى العصر العباسى : ٤٠١ .
(٢١) محمد فريد وجدى : نصيب المعرى من الفلسفة الشرقية : ٨٦٧ . عدد الملال الخاص بأبى العلاء .
(٢٢) إبراهيم عبد القادر الملازنى : بحث بعنوان : أبو العلاء شاعر إنسانى : ١٧٥ . المهرجان الألفى .
(٢٣) Encyclopedia Britanica q Vol. I, p. 53 U.S.A. 1964 "Abu-Al -Ala Al-Maarri"
(٢٤) بنت الشاطىء : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء : ٣٤ مطبعة المعارف مصر ١٩٤٤ .
(٢٥) السابق : ٢٠٦ .
(٢٦) محمد مندور : فى الميزان الجديد : ١٠٨ ، مطبعة نهضة مصر . الطبعة الثانية .

أثبت أنه رجل الأخلاق السامية ، ولم يقنع أبو العلاء بإظهار النقائص الاجتماعية والسياسية في جرأة ، بل جعل الحياة الإنسانية كلها موضوعاً لبحثه ، وأخذ يتأمل في أعماق معضلاتها ، وقد لا ننصف أبا العلاء إذا قاربناه بأبى العتاهية الذى يشبهه من بعض الوجوه شياً ظاهراً ، وقد تخلص أبو العلاء في اللزوميات من قيود العقيدة التى كانت تقيد سلفه ، وسما بنفسه إلى مستوى أعلى» (٢٧) .

أما العرب القدماء فقد أقصوا الرجل عن واحة الشعر دون أن يضيفوه لساحة الفلسفة ، فقالوا : « كان الكثير ممن لقيناه من شيوخنا في هذه الصناعة الأدبية يرون أن نظم المتنبي والمعري ليس هو من الشعر في شيء ، لأنهما لم يجريا على أساليب العرب » ومن ثم « كان شعرهما كلاماً منظوماً نازلاً عن طبقة الشعر » (٢٨) . وواضح أن ابن خلدون ينسج فيما كتب على منوال سابقيه من نقلة الأدب ومؤرخيه في تصور ماهية الشعر . ذلك أن الشعر لدى اللغويين والعروضيين كان الكلام الموزون المقفى ، ومن ثم فهو بقدر ما يشمل المتون والشروح التعليمية يتجاهل المشاعر والمعاني الإنسانية . ثم أضاف قدامة في بداية القرن الرابع شرط المعنى لشرطى الوزن والقافية ، والدلالة على المعنى المباشر الذى قصد إليه موجودة بالقطع في كل كلام ، وهى غير المعنى المتولد عن تفاعل الشعور والفكر في التجربة الإبداعية ، وأضاف ابن رشيق في القرن الخامس حداً يديهاً جديداً هو اللفظ ، فقال : « الشعر يقوم بعد النية من أربعة أشياء : اللفظ والوزن والمعنى والقافية » (٢٩) إذ لا يتصور الشعر بدون ألفاظ .

وفي القرن الثامن عمّد ابن خلدون إلى جمع ما انتهى إليه سابقوه من ضوابط فقال إن الشعر : « هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف ، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي ، مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده الجارى على أساليب العرب المخصوصة به » (٣٠) .

وتقول الدكتورة بنت الشاطيء تعقيباً على ذلك : « وهذا التعريف يهمل الشعور وهو المعنى الأصيل في الشعر .. وهو بعد هذا تعريف ضيق كثير القيود ، يخرج شعر أبى العلاء وأمثاله ويخرج القصائد الطوال التى لا يستقل كل بيت فيها عما قبله وما بعده ولا يكتفى ابن خلدون بهذه القيود ، بل ينقل عن شيوخه في هذه الصناعات الأدبية أنهم كانوا

(٢٧) دائرة المعارف الإسلامية : (أبو العلاء) : ٥٥٠/١ ، الطبعة العربية ، إعداد ومحرر إبراهيم خورشيد وزميله ، كتاب الشعب سنة ١٩٦٩ .

(٢٨) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون : المقدمة : ٥٧٣ ، المكتبة التجارية مصر ، د. ت.

(٢٩) أبو الحسن علي بن رشيق القيرواني الأزدي : العملة في محاسن الشعر وآدابه ونقده : ١١٩/١ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الجيل - لبنان - ط ٤ .

(٣٠) ابن خلدون : المقدمة : ٥٧٣ .

يضيّقون بازدحام المعاني في الشعر ، ويكرهون تصدى الشعر للمسائل العقلية والأمر الجدية .. ومن ثم أنكروا على ألى العلاء شاعريته « (٣١) .

ويرى الدكتور محمد زغلول سلام أن العرب عرفوا حقيقة الشعر ولكنهم لم يحسنوا التعبير عنها ، ثم شغل البلاغيون والنقاد بظاهر الشعر عن جوهره ، وهو يخلص إلى ذلك من خلال تعريفات للشعر لدى ابن سلام وابن رشيق في غير جوانب الشكل والأسلوب وطريقة تناول .. يقول ابن رشيق : « وقال بعض العلماء بهذا الشأن : بنى الشعر على أربعة أركان وهى : المدح والهجاء والنسيب والرثاء . وقالوا : « قواعد الشعر أربع : الرغبة والرغبة والطرب والغضب ، فمع الرغبة يكون المدح والشكر ، ومع الرغبة يكون الاعتذار والاستعطاف ، ومع الطرب يكون الشوق ورقة النسيب ، ومع الغضب يكون الهجاء والتوعد والعتاب الموجه » (٣٢) .

ويقول ابن سلام : « وروى سليمان بن اسحق الرّبالي عن يونس أنه قال : الشعر كالسراء والشجاعة والجمال لا يُنتهى منه إلى غاية » (٣٣) .

وفي تحليل تلك الآراء يقول الدكتور محمد زغلول سلام : « فتعريف ابن رشيق يدور أولهما حول موضوعات الشعر ، ويكشف الثانى عن الأحاسيس والمشاعر الإنسانية التى تدفع إلى قول الشعر فى تلك الموضوعات ، وأما ما أورده ابن سلام فى وصف الشعر باعتباره فناً لا حدود له ، وتشبيهه بالسراء والشجاعة من الصفات الإنسانية المعنوية ، دليل كذلك على أن بالشعر شيئاً آخر وراء الألفاظ والمعاني ، وليس مجرد إصابة الغرض أو الوزن والقافية ، ونستطيع من سياق تعريف ابن سلام وابن رشيق أن نقول إن العرب عرفوا فى الشعر حقيقته ، ولكنهم لم يحسنوا التعبير عنها وجاء البلاغيون ونقاد الشعر وقد شغلوا بظاهر ألفاظه ومعانيه ، وأوزانه وقوافيه وبديعه وما إلى ذلك ، فلم يفتنوا إلى ما وراء هذا الظاهر من أحاسيس ومشاعر وتجارب » (٣٤) .

ويتناول الدكتور محمد زغلول سلام أيضاً لب القضية لدى قدامة والآمدى والأزهري وابن رشيق وابن خلدون بمنظورى الصورة البنائية والموضوعات الفنية فيقول : « وهكذا نجد من كلام النقاد فى حقيقة الشعر ما يفهم منه إدراكهم أن الشعر ليس مجرد أبيات حميلة ولا استعارات واقعة موقعها ولا تشبيهات رائعة ، بل إنهم تعرضوا كذلك لما وراء

(٣١) بنت الشاطىء : الحياة الإنسانية عند ألى العلاء : ٢٢ .

(٣٢) ابن رشيق : العملة : ١٢٠/١ .

(٣٣) محمد بن سلام الحمصى : طبقات فحول الشعراء : ٦٦/١ شرح محمود محمد شاكر - مطبعة المدنى - القاهرة .

(٣٤) محمد زغلول سلام : النقد العربى الحديث : أصوله ، قضاياها ، ومناهجه : ٤٥ - طبعة مكتبة الأنجلو المصرية

سنة ١٩٦٤ .

هذا كله من أحاسيس ومشاعر وتجارب نفسية يدور حولها الشعراء ويرمزون لها بهذه الألفاظ التي تكفى لمحاتها وإشاراتهما كما يقول البحرى ، ولاتدل إلا دلالة محدودة عما أراده الشاعر» (٣٥) .

وواضح أن الدكتور زغلول سلام يؤكد في نصّه السابقين على أن روح الشكلية والنمطية التي غلبت على الشعر العربى فى بعض عصوره ، إنما كانت نتاجاً مرّاً لصنيع البلاغيين الذين حين كلفوا بتعقيد الجانب الشكلى فى الصياغة الشعرية ، تغاضوا عن حقيقة النفسىة التى فطن إليها غير قليل من النقاد العرب على نحو ما وضع الدكتور زغلول .

وبعد .. فليس على الناقد المحدث إزاء ذلك الخلاف الشاغر حول هوية المعرى الفنية والفكرية ، بل حول ماهية الشعر ذاته ، ولكى يتسنى التحقق بتصور جمالى لعطاء الرجل ، إلا أن ينظر للقضية فى ضوء التصور المعاصر لكل من الفلسفة والشعر .

الفلسفة :

فالفلسفة علم خالص بذاته ، ويدين العالم قديماً وحديثاً فى معرفة أصولها وفروعها ومشكلاتها إلى العقل اليونانى القديم خاصة أفلاطون وأرسطو ، وما جهود المفكرين الإسلاميين والمسيحيين التالية لاكتمال نضج الفلسفة إلا تناولات وتطوير لتلك الفلسفة (٣٦) ، وليس للشرقيين فى هذا الشأن سوى عطاء محدود سابق على الإنجاز اليونانى ، وهو متمسم إما بالجزئية والعملية والتعميم ، وإما بالنظر الدينى والنزعة التصوفية دون تحليل أو تفصيل .

ويتناول يوسف كرم ماهية الفلسفة اليونانية ، وما للشرقيين من سهمة سابقة عليها فيقول : « أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون ، وقد يمكن القول عن البابليين والمصريين والعبرانيين إنهم جهلوا الفلسفة ، بالرغم مما بلغه علماءهم من ثقافة عالية ، ولم يحصلوا فيما يلوح سوى معارف عامة جداً ومختلطة بالدين فى الألوهية والنفس والعالم الآخر ، عاجلوا بالبداهة والخيال دون الاستدلال ، وبالعكس قد زاول الفرس والهنود

(٣٥) محمد زغلول سلام : تاريخ النقد العربى إلى القرن الرابع الهجرى : ٣١ - طبعة دار المعارف بمصر ، والبيت المقصود هو قول البحرى :

والشعر لمج تكفى إشارته وليس بالهزل طولت خطبه

ديوان البحرى : ٢٠٩/١ تحقيق حسن كامل الصيرفى - الطبعة الثالثة - دار المعارف بمصر .

(٣٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٣٠٤ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر . الطبعة الثالثة . القاهرة . ١٩٥٣ .

والصينيون النظر العقلي المجرد إلى حد بعيد ، ولكنهم قصرُوا مهمة هذا النظر على محيِص الدين وإصلاحه ، ولم يوفقوا إلا بعض التوفيق في تبين ماهية الفلسفة وإقامتها علماً مستقلاً ، كان قصدهم الأول النجاة من الشر ، فلم يتخلوا العلم غاية لذاته بل وسيلة لهذه النجاة ، وأرادوا أن يجاوزوا العقل إلى نوع من الكشف ، يستغنى عن التحليل والتفصيل ويتصل بموضوعه اتصالاً مباشراً أو يفنى فيه ، فكأنه كان مكتوباً لليونان أن يعبروا في وقت من الأوقات الهوة الفاصلة بين التجربة والعلم بمعناه الصحيح ، أى معرفة الماهية والعلة بالحد والبرهان ، ويضعوا الفلسفة علماً كاملاً قائماً برأسه ، ويقنعوا بها لا يتطلعون إلى كشف أو إشراق ، وإن تطلّعوا فهموه كشفاً عقلياً ، إلا أن يتأثر بعضهم بالشرق أو في أواخر عهدهم بالفلسف ، فيعدل عن العقل إلى اللوق كما وقع للأفلاطونية الجديدة» (٣٧) .

ويقول ديور عن الفلسفة في الإسلام : « وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخاية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين ، لا ابتكاراً ، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بمجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة» (٣٨) ، ويقول أيضاً : « ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف» (٣٩) . وعلى الرغم من أن مترجم دى بور يتهمة بالجور والتحيف على الفلسفة الإسلامية (٤٠) فإن يوسف كرم ، وهو دارس شرقى ممتاز للفلسفة ، يكاد يتفق فيما أسلفنا عنه مع ماذهب إليه دى بور ، بل إن أحداً من علماء الفلسفة المحدثين في الشرق لم يضع - فيما نعلم - قدماً ثابتة على اعتاب الفلسفة المعاصرة أيضاً ، يقول أحمد أمين في تقديمه لمصنفه والدكتور زكى نجيب محمود عن الفلسفة الحديثة منوهاً بعلاقة الفكر بالفن ومؤكداً على ما أشرنا إليه آنفاً من ميل الشرقيين إلى الروحانيات والتأمل ، وبقائهم حتى وقتهم المعاصر هذا درّاساً للفلسفة فحسب : « كما قصدنا خدمة الأدب بأن نقدم للأديب الناشئ أهم مايعرض له الفكر ، حتى يعمق تفكيره ، ويغزر أدبه ، ويكون نثره وشعره أدباً موضوعياً لا أدباً شكلياً ، ورجونا كذلك أن يكون هذا هو الحجر الأول في بناء الفلسفة ، فتعقبه دراسات واسعة عميقة ، يكون من ورائها تكوين فلاسفة شرقيين ، أنضجتهم دراساتهم الواسعة ويثّتهم الخاصة متأثرين بما اشتهر به الشرق القديم

(٣٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : التصدير : د

(٣٨) ت.ج. دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام : ٤٠ .

(٣٩) السابق : ٤١

(٤٠) السابق : ٤١ حاشية رقم (١) من تعليق المترجم .

من ميل إلى الإلهام .. ولعله لا يمضى زمن طويل على العالم العربى فى نهضته الحديثة حتى يكون له فلاسفة ينظرون إلى العالم نظرة شاملة مؤسسة على العلم ، ويدعون إلى فلسفة خاصة بهم ، ويضطرون مؤرخى الفلسفة من شرقيين وغربيين إلى أن يؤرخوهم ويضعوهم فى مصاف « برجسون » و « رسل » و « وليم جيمس » وأمثالهم ، ويختتمون الزمن الذى يكتفون فيه بدراسة الفلاسفة من غير أن يكون لهم هم فلاسفة « (٤١) » .

ولعلنا نخلص من ذلك إلى أن العقل الشرقى هو أقرب إلى التخيل والتأمل منه إلى التركيب والتفكير الفلسفى المجرد ، وتلك الصفة على وجه التحديد هى فى الحقيقة من أهم عناصر الابداع الفنى فى الشعر . يقول هاملتون : « وللموقف أيضاً ناحيته الإيجابية التى تحتاج إليها عملية التدقيق ، ومن الواضح أنها مما يحتاج إليه أيضاً للإبداع الفنى ، ومن الناحية السلبية نجد أن خلوه النسبى من الاهتمام بالفعل ، بالإضافة إلى ما يسوده من ركون إلى القضاء والقدر ، وكلاهما ينزع إلى إزاحة عبء الظروف عن كاهل الفرد ، نجد أن هاتين الصفتين قد تفسران إلى حد ما لماذا كان التأمل ميسوراً عند الشرقيين أكثر مما هو عند الأوربيين ، ولكنه من الناحية الإيجابية نجد أن عجز الشرقيين عن السيطرة على اهتمامهم قد يفسر لنا لماذا كان معظم تأملهم مجدياً ، ولولا الاهتمام الإيجابى عند الفنان (على الرغم مما يبدو عليه من سلبية ، فقلبه على حد قول الشاعر بهر من الهدوء) لكان موقفه بلا ضابط مثل موقف الأحلام ، لا يمكن أن يقدم له الأساس الذى تقوم عليه طاقة الخيال الإبداعية « (٤٢) » .

وبدهى أن خصوبة التأمل أو جذبه وفقاً لما يشير إليه هاملتون ، يرجعان فى الحقيقة إلى أصالة الشاعر واقتداره على فنه ، أو إلى ادعائه وافتقاره إلى ملكات الخلق وأدوات الابداع فى الفن .

ماهية الشعر :

ولعلنا بعد حريون قبل أن نرتضى هوية للعطاء الفنى لأبى العلاء - خاصة فى اللزوميات - أن نتلبث قليلاً أمام التصور الجمالى الحديث لفن الشعر . يرى كولردج أن الشعر « فى جوهره إدراك عاطفى للحقيقة وغايته أن يعرض التجربة الإنسانية عرضاً خيالياً ، أن يعطينا قيماً ويبصرنا بحقائق الطبيعة والنفس البشرية ، وذلك ليس كما هى فى خضم الحياة ، وإنما بعد أن يحيلها الشاعر إلى شكل موحد ذى مغزى أو معنى للشاعر

(٤١) أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة : ١/د طبعة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة

. ١٩٣٦

(٤٢) هاملتون : الشعر والتأمل : ١٠٨ .

والقارىء على السواء»^(٤٣) والشاعر الكبير عند كولردج « هو الذى يجعلنى أنسى طبقتى وشخصيتى وظروفي الخاصة ويسموئى إلى مرتبة الإنسان الكلى » ويعتقد كولردج أن الشعر يشبه الدين فى تأثيره على النفس فى بعض النواحي ، فهو يهدف كما يفعل الدين إلى تعميم المعاني الخاصة ويمنع الناس من قصر اهتمامهم فقط على مجال فعالهم الضيق وعلى ظروفهم الشخصية ، وهو أيضاً يذيب الفرد فى الجنس ، ويجعل من المستحيل على الفرد أن يفكر فى مصيره ووضع الراهن دون أن يشمل فى نظره مصير البشرية كلها ووضعها ، الشعر إذن ليس وهماً باطلاً ولا هو تقليد لعالم الواقع كما هو ، ولكنه فى جوهره رؤية روحية ، إنه ليس مجرد نسخة من الأشياء ، بل تأمل العقل للأشياء »

ولا ينطبق هذا التصور الجمالى لفن الشعر على شاعر عربى خلال أربعة عشر قرناً قدر انطباقه على أبى العلاء ، وهو يذكرنا بما ذهب إليه ألفريد جيوم من أن الرجل سابق لعصره متجاوز لقدرات الفن وقيمه على أيامه .

ويقول العقاد فى تعريف الشعر : « ليس الشعر لغواً تهذى به القرائح فتلقاه العقول فى ساع كلاها وفتورها ، فلو كان كذلك لما كان له هذا الشأن فى حياة الناس ، لا .. بل الشعر حقيقة الحقائق ، ولب اللباب والجوهر الصميم من كل ما له ظاهر فى متناول الحواس والعقول ، وهو ترجمان النفس والناقل الأمين عنها ، قد يخالف الشعر الحقيقة فى صورته ، ولكن الحر الأصيل منه لا يتعداها ، ولا يمكن أن يشذ عنها ، لأنه لا حقيقة إلا بما ثبت فى النفس واحتواه الحس ، والشعر إذا عبر عن الوجدان لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى »^(٤٤) .

ويقول فى الديوان ناقداً رثاء شوقي لمحمد فريد ، وموضحاً وجه الأصالة فى التجربة الشعرية : « فاعلم أيها الشاعر العظيم أن الشاعر من يشعر بجوهر الأشياء لا من يعددها ويحصى أشكالها وألوانها ، وأن ليست مزية الشاعر أن يقول لك عن الشيء ماذا يشبه ، وإنما مزيته أن يقول ما هو ، ويكشف لك عن لبابه وصلة الحياة به ، وليس هم الناس من القصيد أن يتسابقوا فى أشواط البصر والسمع ، وإنما همهم أن يتعاطفوا ويودع أحسهم وأطبعهم فى نفس إخوانه زبدة ما رآه وسمعه ، وخلاصة ما استطابه أو كرهه »^(٤٥) .

ويقول العقاد كذلك فى ماهية الشعر الحقيقى ذى القيمة الإنسانية : « والشعر الصحيح فى أوجز تعريف هو مايقوله الشاعر ، والشاعر فى أوجز تعريف هو الإنسان الممتاز

(٤٣) محمد مصطفى بدوى : كولردج : ٧٥ .

(٤٤) العقاد : ديوان عبد الرحمن شكرى ، مقدمة الجزء الثالث بعنوان : « الشعر ومزاياه » : ٩٧ (عن الطبعة الأولى لهذا الجزء ١٩١٣) جمع وتحقيق بقولا يوسف ، توزيع منشأة المعارف باسكندرية ، الطبعة الأولى ١٩٦٠ م .

(٤٥) العقاد : المارون : الديوان فى الأدب والنقد : مقال للعقاد فى نقد رثاء شوقي لفريد : ٢٠ مطبوعات الشعب ، الطبعة الثالثة (د. ت)

بالعاطفة والنظرة الفاحصة إلى الحياة ، وهو القادر على الصياغة الجميلة في إعرابه عن العواطف والنظرات»^(٤٦) ، ومن ثم فلا شعر إطلاقاً بدون شاعر موهوب ومرهف ومثقف .

ولعله ممّا يعين كذلك على اقتراب تمثّلنا للتجربة الشعرية العلائية من الصواب أن نبرز تلك الآصرة الوثقى التى للفكر بالتجربة الشعرية وفقاً لمعطيات النقد الجمالى الحديث : « فالتجربة الشعرية هى الصورة الكاملة النفسية أو الكونية التى يصورها الشاعر حين يفكر فى أمر من الأمور تفكيراً يتم عن عميق شعوره وإحساسه ، وفيها يرجع الشاعر إلى اقتناع ذاتى وإخلاص فنى ، لا إلى مجرد مهارته فى صياغة Liebestreu بالحقائق أو يجارى شعور الآخرين لينال رضاهم ، بل إنه ليغذى شاعريته بجميع الأفكار النبيلة ، ودواعى الإيثار التى تنبعث عن الدوافع المقدسة ، وأضول المروءة النبيلة .. والشاعر الحق هو الذى تتضح فى نفسه تجربته ، ويقف على أجزائها بفكره ويرتبها ترتيباً قبل أن يفكر فى الكتابة ، والتجربة الشعرية يستغرق فيها الشاعر لينقلها إلينا فى أدق ما يحيط بها من أحداث العالم الخارجى ، فتتمثل فيها الحياة وألوان الصراع التى تتمثل فى النفس أو فى الفرد ، إزاء الأحداث التى تحيط به ، بل إن التجربة لتنبض بحياة تفتح عيوننا على حقائق قد لا تبين عنها حقائق الحياة أو حالات النفس ، كما تبدو لأكثر الناس .. ومهما تكن التجربة عاطفية أو شعورية فإنها لا تعزف قط عن الفكر الذى يصحبها وينظمها ويساعد على تأمل الشاعر فيها ، إذ إن التعبير الشعرى مناف للتعبير المباشر ، ولا ينجح الشاعر فى التعبير عن تجربته حتى تصير أفكاره الذاتية موضوعية . بأن يجعلها موضوع تأمله .. والشاعر على صلة بالحقائق النفسية والكونية التى تلهمه فى تجربته .. والتجربة الشعرية إفضاء بذات نفس ، بالحقيقة كما هى فى خواطر الشاعر وتفكيره ، فى إخلاص يشبه إخلاص الصوفى لعقيدته ، ويتطلب هذا تركيز قواه وانتباهه فى تجربته .. ولم تصدر التجارب الشعرية العالمية الخالدة إلا عن تجارب عاش لها أصحابها وغاصوا فى أعماق أنفسهم يتأملون ويسجلون المشاعر والحقائق ، فجاءت صوراً نفسية عميقة»^(٤٧) وقبل أن نفرغ للتو لاستخلاص تصورنا لفن أبى العلاء وفقاً لتلك التصورات النقدية ، وفى ضوء ما أسلفناه من آراء ، نؤكد على أن الموضوع فى الفن هو موضوع استيطيقى متميز بنوعية خاصة وفردية أصيلة ، سواء كان فى الأصل موضوعاً طبيعياً أو اجتماعياً أو سيكولوجياً أو ميتافيزيقياً^(٤٨) .

(٤٦) عباس محمود العقاد : ساعات بين الكتب : ١٢٤/١ مكتبة النهضة مطبعة السعادة الطبعة الثالثة مصر سنة ١٩٥٠ م .

(٤٧) محمد غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث : ٣٦٣ ، طبعة دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٧٩ .

(٤٨) روبرت إبراهيم : مشكلة الفن : ٦ . طبعة مكتبة مصر . د . ت .

وبالنظر فيما أسلفناه في الفصل الأول عما انتهى إليه الفطرى والمكتسب من تكوين نفسى شديد التفرد لدى أى العلاء ، وبالنظر فى جُماع ما أوردناه من آراء الدارسين والنقاد لعطاء الرجل - من ناحية - وفى تصورات الفكر والنقد المحدثين لكل من الفلسفة والشعر ، من ناحية أخرى ، نخلص إلى أن أبا العلاء هو عندنا شاعر ميتافيزيقى وليس شاعراً فيلسوفاً ، ذلك لأنه وفقاً لما ارتضيناه من فهم دى بور ويوسف كرم وأحمد أمين وزكى نجيب محمود لحقيقة الفلسفة ولطبيعة العقل الشرقى كليهما لا تنتفى الفلسفة عن أى العلاء فحسب ، بل عن المفكرين والعلماء الخالص المشتغلين بالفلسفة من المسلمين ، لقد انتهى التكوين الروحى لأبى العلاء وهو على أعتاب الأربعين إلى حياة باطنية عميقة التأمل ، يعكف فيها على استكناه البناء الفكرى والميتافيزيقى للإنسان والكون ويعبر عنه فى عطاء فنى خالص .

ولقد خلط كثير من المستشرقين والشرقيين الذين أسلفناهم بين هذا التأمل الفنى الميتافيزيقى وبين الفلسفة ، وهذا - فيما نرى - خطأ أدى إلى خطأ آخر هو الحكم على عطاء الرجل بالتناقض والتخبط على نحو ما فعل نيكلسون ومرجليوث ، وذلك فى الحقيقة ناتج عن الزام الرجل بما لايلزمه وهو منهج الفلاسفة فى الوضوح وارتباط النتائج بالمقدمات وبنائية الأفكار وتطورها إلى كل فلسفى واحد ، إلى غير ذلك ، فليس بمستغرب ولا مستكره من الفنان - عندنا وعند غيرنا - أن يفضى به تأمله ومعايشته اليوم حقيقة شعرية تمس النفس أو الكون ، إلى غير ما أفضى إليه تأمله ومعايشته الحقيقة نفسها بالأمس ، ولتكن تلك الحقيقة الشعرية هى الملل ، أو هلع الإنسان من الموت على سبيل المثال ، ولو لم تكن تلك هى طبيعة الأشياء وعنصر الأصالة والابتكار الخالق فى الفن لتعين علينا أن نتهم بالتناقض والتخبط المصور والموسيقار إن هما صوراً خوف المجهول باللون واللحن فى تجربة جديدة على غير ما صوراه عليه من تجارب سابقة ، ولئن افترضنا كون المثير فى غير تجربة من تجارب الفنان ثابتاً بكل تفصيلاته - إذ يكاد يكون ذلك بالفعل مستحيلاً - لكان المتغير الفعال حتماً هو حساسية نفس الفنان وعقله ومسار تأمله تلك التجربة الجديدة .

وأبو العلاء متهم فيما أسلفناه من آراء القدامى والمحدثين بالتعقيد والغموض وتعسف الصياغة . على نحو ما نقله ابن خلدون عن مؤرخى الأدب أو رده نيكلسون ودى بور ، ولا بد أن نشير فى هذا الصدد إلى أن التجارب الابداعية - خاصة لدى أبى العلاء - هى تجارب موعلة فى التفرد والتميز ، والأسس النظرية للنقد هى فيما نحسب أقرب إلى الأدوات الفنية منها إلى القواعد العلمية الصارمة ، ومن ثم يتعين ألا تكون التناولات النقدية تناولات فوقية ، بل ينبغى أن تكون فى الأساس تجارب تذوق جمالية لا تفرض مبادئ نظرية جامدة على النصوص ، وإنما تتفاعل معها كى تترك ما بين عناصرها من

علاقات دينامية خلاقية ، وما يميز عطاء كل فنان عن سواه ، بل وكل تجربة عن سواها من تجارب الفنان الواحد ، من حيث الفروق والسمات التي هي في حقيقتها عناصر التفرد والأصالة في الفن .

وبالإضافة إلى ذلك نود الإشارة إلى أنه لا يجوز في رأينا التعويل على جهود المستشرقين - خاصة في مجال التذوق النقدي - إلا بحذر وتحفظ ، ذلك أن لكل لغة جانبها العبقري الذي لا نحسب تمام الإحساس به يكتمل إلا للمرهفين المثقفين من أبنائها الخالص ، ونحن نسلم لهم بتمام آلتهم في المنهج ، ومن ثم فجهودهم عندنا أجدى وأخصب في الميادين التي تمحي فيها الفروق الفردية أو تكاد كعلوم النحو وتقييم الأحداث والبلدان ، هذا فضلاً عن أن تقييم التجارب الإبداعية بمعزل عن مضامينها والمكونات النفسية لمبدعيها والتذوق الأدبي العام على أيامهم ، هو خطأ منهجي يجب التحرز منه ، وسنعرض لذلك في مكانه من البحث .

والجديد الذي أتى به أبو العلاء في الشعر العربي ولم يدركه جل القدامى ، وبعض المستشرقين كدى بور ، هو أن الرجل قد تمثل تجربته الميتافيزيقية المتفردة وأخضعها للفن بأن صاغها شعراً ، ومن ثم لم يعد الشعر لديه قاصراً على وصف الجزئيات ، بل تناول القضايا الإنسانية الشاملة والثابتة إذ عايشها وعانها فأبدعها باعتبارها تجاربه الحميمية الخاصة ، وذلك الصنيع يعد ولا شك إضافة متميزة وحاسمة إلى الشعر العربي ، هذا إلى أن خروج الفنان - على هذا النحو - من إطار الجزئية والفردية ، وتجاوزه الإبداع من خلال المحدود إلى الخلق من معطيات الذات المتمثلة والمتحدة بالكل العام ، هو مقياس لا يخطيء لعبقرية الشاعر وقدراته على الخلق والابتكار . وقد عالج لوكريس في قصيدته طبيعة الأشياء « هموم الإنسان الكبرى ، وقالت دائرة المعارف البريطانية في تقييمها إن الصفة المميزة لقصيدة لوكريس التي جعلتها فريدة في الآداب ، هي أنه عالج المسائل الفلسفية شعراً »^(٤٩) وتشير الدكتورة بنت الشاطيء إلى أن ألفريد دي فيني لم يعتر بشيء قدر اعتزازه بمعالجة فكر الإنسانية شعراً فقال : « الميزة الوحيدة التي لا يستطيع أحد أن يسلبني إياها ، هي أنني كنت أول فرنسي عالج المسائل العقلية بهذا الأسلوب الذي نرى فيه الفكرة الفلسفية معروضة في قالب شعري »^(٥٠) .

ويرى بول فاليري أن الفكرة الفلسفية لها أن تعالج بالشعر وبغيره أيضاً من الفنون الجميلة ، وتنوه الدكتورة بنت الشاطيء بأن معالجة الحلول والحب الإلهي والرمزية وفلسفة الإشراق لدى المتصوفة العرب ، وبعضاً من أعمال طاغور وإقبال ، إن هي في

(٤٩) بنت الشاطيء "الحياة الإسلامية لآل العلاء" ، ٤٢ ، وكذلك

Encyclopaedia Britanica, Vol. 14, p. 466 "Lucretius U.S.A., 1964.

١٥٠١ - - - - - نصفي الحياة الإسلامية ٤٣

الحقيقة إلا نمط من ذلك الفن الرفيع الذى يعتمد التأمل ركيزة للتجربة الشعرية^(٥١) .
ولقد أسلفنا أن النقد الجمالى يرى فى الفكر عصر الأصالة والديمومة فى الشعر ،
وكذلك تابعنا مكونات الفكر الفطرية والمكتسبة لدى أى العلاء فى الفصل السابق ، تلك
المكونات التى انتهت بأبى العلاء إلى أن أصبح رجل فكر تأملى وحسب و رؤية شعرية ،
وامتلك إلى ذلك موقفاً واضحاً من الحياة والناس والكون والمعتقدات بعامة ، ومن ثم لم
تعد تجربته الفنية صادرة عن مجرد عاطفة أو تجربة جزئية وشخصية منكفئة على نفسها ،
بل أصبحت تجربته بحجم الكون يرى الإنسان فيها كينونته وعالمه فى كل زمان .

ولعلنا جديرون بأن ننتبه إلى أن استقطاب الفكر للتجربة الشعرية لدى أبى العلاء لم
يأت من فراغ ، صحيح أنه وجد تمام نضجه واكتمال آلة التعبير عنه لدى الرجل ، ولكن
الصحيح أيضاً أن إرهاصات ذلك بدت فى ظهور تيار جديد فى العصر العباسى يمثل
الانتقال من مرحلة الاستسلام للقيم الثابتة فى كل شئ ، إلى مرحلة النظر فى القديم
والتساؤل ثم الرفض أو القبول لكل ما يتصل بحياة الإنسان ومصير الكون . وتلك ظاهرة
لا تبلور حضارياً إلا بنضج الذات الفردية وامتلاكها القدرة على التوقف والتفكير
والسعى لاكتشاف الجديد . وقد تمثلت تلك الظاهرة الحضارية فى بشار وأبى نواس^(٥٢)
وأبى تمام وابن الرومى والمتنبى وأبى العلاء وفى غيرهم على فروق بينهم فى التعبير عن تلك
الظاهرة مردها اختلاف قدراتهم الفنية والإنسانية ، فعلى حين اندفع بشار وأبو نواس إلى
محاولة زعزعة الثابت فى الفن والفكر ، نرى أباً تمام قد انصبت محاولته على الفن فحسب ،
وعلى حين اندفع ابن الرومى ثم أبو الطيب فكراً وفنياً مع تفوق الأخير وعنف محاولته ،
نجد أن الاتجاه قد اكتمل وأعطى غاية حضره وبلغ درجة الثورة والتمرد فى الفكر والفن
كليهما لدى أبى العلاء .

ومهما تميزت عناصر الذاتية ونضجت عوامل الأصالة لدى الفنان ، فإن عطاءه الفنى
لا يمكن أن ينعزل عن المؤثرات الحضارية والتيارات الجمالية السائدة ، بل هو فى الحقيقة
نتاج التفاعل الخلاق بين داخل الفنان وخارجه ، يقول الدكتور زكريا إبراهيم بعد أن
يقلل من أهمية وصف حالة الفنان أثناء الإبداع : « وإنما يستفيد العلم حين يحاول
الباحثون فى تاريخ الأعمال الفنية أن يكشفوا لنا عن النماذج المختلفة للفنانين ، والعوامل
الحضارية العديدة التى أثرت على إنتاجهم ، مع الاهتمام فى الوقت نفسه بإزاحة الستار عن
مقومات الإبداع الفنى لدى كل واحد منهم ، وتبعاً لذلك فقد حرص أصحاب المدرسة
الإجتماعية فى علم الجمال على تفسير عمليات الإبداع الفنى بالرجوع إلى المؤثرات

(٥١) بت الشاطيء : الحياة الإنسانية : ٤٤ .

(٥٢) تراجع فى هذا الصدد ما أورده الدكتور محمد مصطفى هدارة عن الحكمة فى شعر القرن الثانى بكتابه :
انجماوات الشعر العربى فى القرن الثانى الهجرى : ٤٤٨/٤٥٣ ، طبعة دار المعارف (مكتبة الدراسات الأدبية ،
٢٩) سنة ١٩٦٣ .

الحضارية والتيارات الاجتماعية السائدة ، مع تأكيد أهمية (الصناعة) في عمل الفنان ، ودور الوعي الجمالى للمجتمع نفسه في توجيه الفنان نحو هذه النزعة أو تلك من بين النزعات الفنية المعاصرة ، حقاً إنه قد يقوم في المجتمع الواحد فنانون ثائرون أو أدباء خارجون على القانون ، ولكن قيام هؤلاء مشروط بوجود تيارات سفلية تشجع على التمرد نتيجة لانقياد بعض النظم الاجتماعية العنيفة أو تفكك بعض الأوضاع الاجتماعية السائدة» (٥٣) .

وعلى ذلك فالصلة قائمة من غير شك بين ما انتهى إليه الفن العلائى شكلاً ومضموناً ، صناعة وفكراً ، وبين إرهابات ذلك لدى سابقه على ما أشرنا إليه آنفاً ، مع التنبه إلى القيمة الكبرى التى قد تضيفها عناصر الذات على معطيات البيئة ، بحيث يبدو صنيع الفنان فى مثل حالة أبى العلاء وكأنه ثورة كلية وتجاوز تام لمعطيات القديم السابق عليه .

التأمل :

ولئن كان أبو العلاء قد افتقد عقلية الفيلسوف التى تتطور بالفكر إلى فلسفة ، فقد تطورت تجربته الفنية - وفقاً لتطور حياته الروحية - من هيمنة الإحساس عليها ، إلى أن صارت تأملاً ميتافيزيقياً عميقاً للعالم ، وما الفرق بين شعره فى سقط الزند وشعره فى اللزوميات إلا الفرق بين هيمنة الإحساس على التجربة الفنية ، ثم هيمنة التأمل أخيراً على تلك التجربة .

والتأمل عنصر جوهري فى التجربة الإبداعية الحقة ، لأن الفنان ، كما يقول هاملتون « هو الذى يخلق لنفسه فعلاً ولفظه بالقوة تجربة تأملية موحدة ذات طابع يتميز بدرجة كبيرة من الموضوعية ، وذلك عن طريق فرضه شكلاً على مادته الخاصة ، والشاعر هو الذى يخلق تجربة من هذا النوع عن طريق تنسيقه الكلام تنسيقاً موزوناً » (٥٤) .

والتأمل الفنى ما كان ليهيمن على التجربة الفنية لأبى العلاء ، ما لم ينته تكوينه الروحى والعاطفى إلى تقبل ذلك والقدرة عليه ، وما لم تتوهج بأعماقه شعلة الفكر المقدسة بكل صنوف المعرفة والفنون على أيامه ، ذلك لأن التأمل يبدأ من حيث ينتهى الفكر إذ هو يقوم على معطياته ، ومن ثم تمثلت معطيات ذلك النمط الرقيق من الإبداع فى شعر اللزوميات بعد أن اكتملت للرجل آلة ذلك والقدرة الفنية والفكرية عليه وهو على أعتاب الأربعين .

يقول الدكتور مصطفى سويف : « إن التأمل أحد وظائف الفكر .. فهو فعل

(٥٣) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ١٦٦ .

(٥٤) هاملتون : الشعر والتأمل : ١٦٢ .

التفكير ، ولسنا نعصد به تقليب الشيء والنظر فيه من وجوهه المختلفة ، إنما نقصد التفكير الجديد في فكرة متكاملة انتهى الفكر من تشكيلها ، لكنه يتناولها الآن من حيث علاقتها بشيء معلوم خارج الذات ، أو من حيث علاقتها بالذات نفسها ومن هنا يظهر إلى أى مدى يكون التأمل معقداً ، أو أعقد بكثير من أية عملية من عمليات الفكر الأخرى» (٥٥)

والتجربة الفنية لعطاء الرجل في اللزوميات خاصة ، تنبئ عن أنها في إجمالها من قبيل هذا النمط الرفيع للتجربة الإبداعية كما سنكشف عن ذلك في مرحلة تالية من البحث ، بل إننا نقول إنه لم يتهياً لأى العلاء خلق تجربته الميتافيزيقية المفردة شعراً إلا بتوجيه التأمل لسائر عناصر التجربة الفنية المشتملة على الفكر الميتافيزيقي لديه ، ذلك لأن الأفكار الميتافيزيقية المطلقة يكتمل نضجها ، ومن ثم يتسنى التعبير الفني عنها مرحلياً ، وكل مرحلة منها تفضي إلى الأخرى ، وتلك هي طبيعة التأمل ووظيفته في التجربة الفنية .

يقارن مصطفى سويف بين العملية الحدسية والعملية التأملية فيقول : « وليس هناك حدس ، لكن هناك عملية حدسية تجرى في مستوى ما تحت الشعور ، ولا يظهر منها في المستوى الشعوري سوى نتائجها ، وهي كعملية التأمل تتغذى بنفسها ، وكل مرحلة من مراحل التقدم الذهني تصبح مادة للمرحلة التالية حتى نصل إلى النتيجة النهائية» (٥٦)

والتأمل هو الذى يضيف الوحدة الفنية على مكونات التجربة الفنية فلا تبدو شتيئاً متنافراً ، أو خالية من الحياة ، وهو بذلك يتميز على الملاحظة إذ يقتصر دورها على التوحيد الشكلي بين عناصر العمل الفني ، ويعرض الدكتور مصطفى بدوي آراء كولريدج في هذا الصدد فيقول : « وفي عملية الإبداع الفني ذاتها يحتل التأمل مكان الصدارة ، وتليه بعد ذلك الملاحظة ، وثمة فرق آخر بين هاتين القوتين ، ألا وهو أن الملاحظة وحدها لا تستطيع أن تخلق شكلاً حياً كما يفعل التأمل ، وإنما يكون الشكل الذى توجده شكلاً صناعياً ميتاً .. أما التأمل فيتضمن عملية الخيال الثانوى ولذلك فهو يخلق لنا كائناً حقيقياً حياً موحداً .. إن التأمل يطور بذرة الحياة من باطن الشيء عن طريق ملكة الخيال .. وذلك طبقاً لفكرة أو معنى معين في العقل ، ونحن نحس في العمل الأدبي الذى دخله التأمل بأن ما يقوله الكاتب هو وحده الذى يمكن قوله في الموقف المعين ، ولا ألفاظ غير تلك التى استعملها تؤدي نفس الوظيفة ، أى أننا نحس بجمعية العمل الفني كما نحس بجمعية الحياة في العالم العضوي الحي . والمعاني التى يصل إليها الشاعر

(٥٥) مصطفى سويف : الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة : ١٧٨ ، طبعة دار المعارف بمصر سنة

١٩٥١ .

(٥٦) السابق : الصفحة نفسها .

عن طريق التأمل والتي يجسدها في عمله الفني هي « القيم » التي تبرزها العبرية الشعرية في عالم حجبت العادة والتقاليد الفكرية ما فيه من معنى وقيمة عن أنظارنا ، أى أنها تمثل لنا تقييم الشاعر للوجود والحياة الإنسانية .. إن الرجل العبقري يحس بلغز العالم ويعيننا على حله « (٥٧) » .

ويذهب هاملتون إلى أن التأمل الحقيقي النشاط هو المحرك لطاقة الإبداع لدى الفنان ، بل هو المجال الفعلي لنمو القدرة على الخلق .. يقول هاملتون في تحليل العلاقة بين التأمل ودوافع الإبداع : « وينبغي ألا نخلط بين الموقف التأمل وبين هذه الطاقة الإبداعية ، ومع ذلك فإن النزعة أو العادة التأملية في الذهن هي التي ينشأ عنها الدافع الإبداعي ، ذلك الدافع الذي يخلق أثناء تحقيقه لذاته موضوعات جديدة للتأمل ، والعلاقة بين الموقف التأمل والطاقة الإبداعية علاقة وثيقة كالعلاقة بين النبات والتربة ، وإذا كان التأمل كسولاً فإننا لا نتوقع منه أى إبداع حيوى » (٥٨) .

وليس غير التأمل الفني ما ينمى عناصر التجربة الإبداعية ويحوّلها إلى كل خلاق متحد ، وهو كذلك المخلص من عوامل التشتيت الواقعة على الفنان من عناصر المجال الخارجى للبيئة : « إن الفنانين عادة يدفعون ثمن رحابة إمكانياتهم بالفوضى ، أو على الأصح بنظام جزئى له تأثير أكثر إزعاجاً من الفوضى الشاملة فهم يحلون بصرهم في محيط واسع ، و يقيمون روابط وعلاقات دقيقة لا تنشأ في عقلية الرجل العادى ، إلا أنها علاقات من شأنها أن تثير النفس وتهيجها ، فهي ناقصة ، ولذلك تلح على الذاكرة باصرار وتطالب الذهن بأن ينمىها ويطورها ، ولا يمكن تطوير هذه العلاقات إلا عن طريق التأمل ، وعن طرق إيجاد كل أكيد ، أى لا يمكن تطويرها إلا إذا دفعها المرء إلى أن تصل إلى عملية الإبداع النهائية ، أى تجربة الفن التأملية الموحدة التي يختفى فيها الاضطراب والهيجان ويحل محلها التوازن والانسجام ، وكل تجربة من هذا النوع هي خلق جديد » (٥٩) .

وبعد .. فالتأمل الفني بخصائصه تلك التي استخلصها نقاد الفن المعاصرون ، كان معراج أى العلاء نجاة مكونات تجربته الميتافيزيقية من جهة ، وكان بقدرته البنائية المتجددة جوهر الإبداع الفني والمهيمن على عناصره الخلق تلك التجربة من جهة أخرى .

ولقد تعامل التأمل مع الفكر الميتافيزيقى لأى العلاء الشاعر لا الفيلسوف ، لأنه الطاقة الملائمة لتطوير ذلك الفكر وتخليقه فنياً ، ولأن الفكر الميتافيزيقى في حقيقته تأمل متصل

(٥٧) محمد مصطفى بلوى : كولردج : ٧١ ، ٧٢ .

(٥٨) هاملتون : الشعر والتأمل : ١٠٨ .

(٥٩) السابق : ١٧٤ .

وعميق في قضايا الإنسان والكون الكبرى من تدين وزندقة وحياة وموت وبعث وعدم وخير وشر وجبر واختيار ، وتلك القضايا تتحد بالإنسان وتجري من كيانه مجرى الحياة في العقل والشعور واللاشعور جميعاً ، ويتفاوت الإدراك الإنساني لها ، ومن ثم يتفاوت التعبير عنها بتفاوت البشر في الإحساس والفكر وسائر ما يميز صلة الإنسان بالوجود كله .

وقد أدرك المعري عناصر تجربته الميتافيزيقية وخلقها فناً بما يلائم شاعراً مفكراً متفرد الذات غريزي النزوع إلى المطلق ، ولم يتبهاً لأي العلاء تمام ذلك إلا باكتمال أدواته في اللزوميات وهو على أعتاب الأربعين ، على حين اتسمت أغلب تجاربه الفنية على عمر الصبا والشباب في السقط ، بهيمنة الإحساس والتعبيرية القرية الغور عليها .

وطريق الفلاسفة في التعامل مع قضايا الكون الكبرى غير طريق أي العلاء ، فهم يدركون قضاياهم إدراك العلماء ، وهو إدراك مبني على افتراضات دقيقة تؤدي إلى يقين حاسم ومعرفة ثابتة بعد أن تدعمها الأدلة والأسانيد المنطقية ، وهم يعبرون عن مضامينها في لغة مباشرة لا مجال فيها لما تثرى به الإبداع من فروق في التجارب الفنية وطرق الأداء جميعاً ، للفلاسفة إذن منهجهم المؤسس على قواعد ثابتة في الإدراك والأداء ، وليس لأي العلاء الشاعر المفكر شيء من ذلك كله ، وإنما كان للرجل تجربته الميتافيزيقية وإبداعه الفني لتخليق عناصر تلك التجربة .

الباب الثاني

تجربة أبي العلاء الميتافيزيقية

توطئه :

للأستاذ الجليل المرحوم أمين الخولي دراسة قيمة عن أوى العلاء ، هى كتابه « رأى فى أوى العلاء » وعلى الرغم من التواضع الظاهر فى التسمية ، فالدراسة عندنا من أخصب ما كتب عن المعرى فى القديم والحديث ، إذ استطاع الأستاذ بحسه المرفه ومنهجيته أن يكشف فساد نسبة المعرى إلى الفلسفة ، كما علل وفقاً لمنهجه النفسى ، غير قليل مما سماه مفلسفو الرجل تناقضاً ، ورآه غيرهم تبايناً فى آراء المعرى ومواقفه الفكرية .

يقول الأستاذ أمين الخولى : « فالسر فى تناقض أو تغاير آراء أوى العلاء نفسى محض يرجع إلى أمرين فى نفسه ، أو إلى ظاهرتين :

أولاهما : الرغبة المتوثبة فى الاستعلاء على ضعفه ، والقهر لواقعه ، وهو ما ساد دورى حياته على السواء (يقصد دورى العزلة وما قبلها) .

وثانيتهما : دقة هذه النفس الشاعرة فى إدراك عوالمها المختلفة وخواجلها المتغايرة ، ثم يؤازر هذين العاملين انقطاع أوى العلاء لتدوين خواطره وإفراغه لذلك وتوافره عليه .. هكذا تغايرت آراء أوى العلاء ومعانيه دينية ودينيوية ، فنية وعملية ، بل هو فى غير الدينى قد يكون أكثر تغايراً أو تقابلاً (١) .

وربما يزيد موقف الأستاذ وضوحاً قوله أيضاً : « انتهت حياة أوى العلاء على هذه الحال التى صار إليها فى دوره الثانى ، فأمضى حياة كلها إنكار للواقع واستعلاء عليه ورغبة فى تكميل ما نقصه ، فيوماً ينكر آفته ويوماً ينكر بشريته ، حيناً يطلب الدنيا بغير آلتها ، وأنا يخرج نفسه من الدنيا وهو فيها ، ذكاؤه دافع ، وآماله واثبة ، واقعه قاس ونقصه غير يسير ورغبته فى التكميل جامحة ، فهو ونفسه أبداً فى جذاب كما قال :

إنى ونفسى أبداً فى جذاب أكذبها وهى تُحبُّ الكذاب (٢)

وفى هذه الحالة النفسية واجه أبو العلاء الحياة فى حس مرفه وشعور دقيق وروح ساهرة ، وراح يدون خواطره تدويناً موسعاً مفصلاً دقيقاً شاملاً للعوالم النفسية المختلفة التى تمر به ، ويمر بها ، مدركاً فى دقة أخص غوامض هذه العوالم النفسية ، فهل يستغرب بعد ذلك أن يغضب هذا الرجل فيوائب القدر ويهاجم الأقداس ويلعن الناس ، أو أن ينظر إلى حاله فىرى الأمر حظاً واتفاقاً لا غير ، ويلعن هذا الحظ ، أو أن يروض نفسه قتلين حيناً وتسخر من الحياة ومن فيها ، ومن متع الدنيا والمتقاتلين عليها ، وتشوه ذلك تشويه زاهد محمى فى التجرد والتخل ، أو أن تشعر هذه النفس الدقيقة بالحياة الواقعة كما أخضعت الناس وخضعوا لها ، فتحلل من ذلك ما تحلل تحليلاً بارعاً ، وتصفه وخصفاً قديرًا أو أن

(١) أمين الخولى : رأى فى أوى العلاء : ١٥٦ .

(٢) اللزومات : ١٨٧/١ .

تلجأ هذه النفس إذا قسا عليها الواقع إلى فسيح الرحمة الإلهية ، ورحب العوالم السماوية ؟ .. لا يعد في شيء من ذلك ولا غرابة أبداً ، بل شأن النفس المكبوتة هذا الكبت ، المتطلعة ذلك التطلع أن تتقل مثل هذا التقل (٣) .

وهذا تناول في صميم التجربة العلائية ، لأنه يعرض باقتدار ومنهجية لهوية أى العلاء : أفنان هو أم فيلسوف ؟ ، وللتناقض أو التباين في آرائه ، وتلك القضيتان في الصميم مما شغل الباحثين في أى العلاء .

وكلام الأستاذ الخولى على وجاهته ومنهجيته غير كاف ، لأنه لا يفسر لنا أمرين : أولاً : : شمول ما سمي بالتباين ليس ما يمس تعبير المعرى عن عالمه الدنيوى الواقعى فحسب ، بل كل ما يتصل بعالمه الميتافيزيقى أيضاً ، كقضايا الروح والحشر والجبر والاختيار والنبوت والدين بعامه ، فإنكار آفته أولاً ثم إنكار طبيعته أخيراً وما ترتب على ذلك من تراوح الأمر بين نجاح المكبوت في قهر فطرته ، ونجاح الفطرة في قهره ، قد يفسر لنا هذا الصراع ما قيل به من تغاير تصويره لقضايا المعيشية الدنيوية ، ولكنه لا يفسر لنا الأمر في القضايا الميتافيزيقية المجردة .

ونحسب أن الأستاذ ربما تنبه لذلك إذ يقول : « بل هو في غير الدينى قد يكون أكثر تغائراً أو تقابلاً » فالمعنى المستسر هنا أن تفسير الأستاذ ينصرف أكثر ما ينصرف إلى غير الدينى من عطاء المعرى ، ثم لا يلبث الأستاذ أمين الخولى أن يقول : « ولو قرىء أبو العلاء ليفهم من نفسه وفي نفسه لكان حاله في الدين كحاله في الدنيا ، خاضعاً لمؤثرات تتطلب التفسير المطرد الصحيح ، سواء أكان ذلك التفسير بالناموس النفسى الذى وصفناه أم كان بغير ذلك مما يمكن أن يقوله غيرنا مادام تفسيراً قائماً على أصل صحيح غير ادعائى ولا تحكمى كما كان ذلك حتى الآن » (٤) .. نقرأ هذا فنكاد نتيقن من أن الأستاذ ربما تنبه بالفعل إلى اقتصار منحاة على تفسير الجانب الدنيوى . من إبداع المعرى دون الجانب الدينى ، والذى تؤثر أن نسميه بالفكر الميتافيزيقى لما هو معلوم من أن هذا الأخير يتضمن القضايا الدينية وسواها من قضايا الفكر الماورائى .

ثانياً : والأمر الثانى الذى لا يفسره منحى الأستاذ ، هو ذلك الكلف الحميم في التجربة العلائية بكل عناصر الفكر الميتافيزيقى ، لما هو معلوم من أن ذلك الكلف لم يكن تقليداً مطرداً ولا حتى لافتاً بين شعراء العربية قبل أى العلاء وبعده ، فليس من بينهم من عكف على عناصر الفكر الميتافيزيقى وشواغله بما يماثل أو حتى يقارب صنيع أى العلاء في هذا الخصوص .

(٣) أمين الخولى : رأى في أى العلاء : ١٥٥ .

(٤) السابق : ١٥٨ .

وأبو العلاء عندنا فنان متألم متأمل ، ذو عالم ميتافيزيقي خاص محكوم بنزوع غريزي ومكتسب إلى المطلق ، وبإحساس مدرك بعث الحياة وغربة الإنسان فيها وهو بالإضافة إلى ذلك ، ووفقاً لتكوين نفسي وفكري فصلناه آنفاً ، لانه أن يكون مدفوعاً بالشعور واللاشعور كليهما لتحقيق الذات وفقاً لشرائطه الخاصة .

وأبو العلاء هذا الذي ارتضيته ، بتكوينه النفسي المتفرد ، وبقدرات الشاعر الفنان المفكر ، لا الفيلسوف المنطيق ، حيناً يمارس الخلق الفني لا بد فيما نرى أن يتسم عطاؤه بخصوصية التجربة وشمولية المعاناة ، وهذا الذي يسمى تناقضاً أو تبايناً أو تغايراً هو عندنا الخصوصية والتميز والأصالة في التجربة العلائية تأملاً وخلقاً ، وهو عندنا ليس معيياً كما قد توحى تسميته بالتناقض أو التباين أو حتى التغاير ، بل هو في الحقيقة مطلوب كي يهب الهوية لإبداع الفنان ككل ، ولكل تجربة مفردة من تجاربه على حده . وشمولية المعاناة في التجربة العلائية نابعة من طبيعة الفكر الميتافيزيقي ذاته من حيث هو كامن بأعماق مطلق الإنسان ، ونحن نرجح أن ضبابية تصور هذا الجانب - خصوصية التجربة وشمولية المعاناة - كانت من وراء ذلك الخلاف الذي شجر حول هوية الرجل الفنية أو الفلسفية ، ولا أساس عندي للمشاحة في ذلك ، إذ إن الفصيل الحاسم هو اختلاف طبيعة التجربة الفنية عن تناول الفلسفي - ومن ثم اختلاف مقومات الخلق في الفن عن التعبير في الفلسفة - لا طبيعة الفكر الميتافيزيقي في ذاته .

فأبو العلاء الشاعر ذو التكوين الفكري والنفسي الذي فصلناه ، قد عايش الفكر الميتافيزيقي في تجارب فنية نفسية تأملية متميزة ، وخلق تجاربه تلك خلقاً فنياً يجمع بين الأصالة والتنوع ، والتنوع في الفكر والخلق هنا ليس تناقضاً ولا تبايناً وإنما هو الصدق الفني نفسه لأنه نابع من اختلاف التجارب الفنية المؤدية إلى تلك التجارب الإبداعية ، وهو اختلاف ليس طبعياً فحسب في حالة أبي العلاء ، بل هو ضروري لكل فن أصيل أيضاً ، ونحسب أن الإبداع العلائي قد وفق في ذلك توفيقاً ليس خافياً ، إذ يمثل ذلك العطاء الثر الذي لا يخطيء نسبته لأبي العلاء متذوق حقيقي لفن القول ، والذي يتميز بأصالة متنوعة ساطعة وكأنه يحمل توقيع صاحبه .

وليس كذلك الأمر في الفلسفة ، فالفيلسوف يتعامل مع فكره الميتافيزيقي والعملية والطبيعي والرياضي تعامل العالم مع نظرياته العلمية ، وهو يستعين بمنهج دقيق ذي خطوات متتالية لا تتخلف إحداها ، وذو نتائج ترتبط بمقدماتها وأسبابها ، ويتم الفيلسوف بالتناقض ، بل بالتهافت والسقوط لو انتهى في بعض مراحل فلسفته إلى ما يتنافر وما انتهى إليه في مراحل سابقة أو لاحقة .

وعلى ذلك فهذا التباين الذى فسر الأستاذ الخولى جانبه العملى الدنيوى دون جانبه الميتافيزيقى هو عندنا أصالة متجددة متنوعة ، وقد فسرناه فى الجانبين العملى والميتافيزيقى كليهما ، وفسرنا كذلك تعاضم التفكير الماورائى عند أى العلاء بانتهائنا إلى أن تجربة الرجل إن هى الا تجربة فنية ميتافيزيقية ، يحكمها بداخله نزوع كيانى إلى المطلق ، وإحساس طاغ بلا جدوى الحياة وعبثية الكون .

الفصل الأول

نزوع أبي العلاء الى المطلق

تمثلت الحياة الحقيقية لأبي العلاء في تجربة باطنية ميتافيزيقية يتحاور فيها مع المطلق ، ولعل مراسلاته مع داعي الدعاة الفاطمي هبة الله أبي نصر صدقة بن عمران هي الاستثناء الوحيد الذي فرض فيه على المعري شريك في محاوراته من خارج ذاته .

وسنكتشف وشيكاً أن الموت الذي يأتي في أتاب حياة مسحورة بالمعاناة والعذاب ، هو الحقيقة الأكيدة لدى أبي العلاء ، فقي محاورات الرجل مع مفردات فكره الميتافيزيقي نراه يصل في النهاية إلى تلك الحقيقة ، ولعله بخلاف الموت لم يستثن من الشك في عالم المطلقات العلائية سوى مطلق الحق سبحانه وتعالى ، وإذا كانت المطلقات هي كل ما لا يدرك بالتفكير المباشر أو بالحواس ، أو كل ما يمتد بصده الفكر والبصيرة إلى عالم آخر ، فمن الممكن أن يكون الخالق سبحانه وتعالى هو المطلق الأكبر .

وبعض كثير ممن يتجاوزون معطيات الدين في قيمهم التعبدية يفسرون وجود الله سبحانه وتعالى على أنه ضرورة فلسفية ونفسية ، إذ إن الإنسان في كل مظاهر نقصه وضعفه وانتهائه من جهل ومرض وشيخوخة وعجز وموت ، لا بد له من الكامل المطلق ، أو المجرد الكامل الذي يكمل به ما يعثوره من نقص ، والمجرد الكامل وفقاً لذلك هو الله سبحانه وتعالى ، وكل محاولات الإنسان للسمو في شتى مجالات حياته الإنسانية تهدف إلى التشبه والاقتراب من هذا الكمال المطلق ، ويمكننا تبعاً لذلك أن نرى في المنهج العملي المتسم بالترفع والتعفف والتجرد ، وفي النهج الإبداعى المتسم بدلائل ساطعة على الرغبة في التجويد والتفرد والاتيان بما يشبه المعجزة الكلامية ، يمكننا أن نرى في النهجين العملي والإبداعى كليهما رغبة حميمة من المعري في الاقتراب من هذا البهاء الأبدى أو هذا الكمال المطلق .

وقد يلقي ما أورده الذهبي عن ابن سلفة منسوباً إلى القاضي أبي الفتح السروجي ضوءاً كاشفاً على ما نقول ، قال القاضي : «دخلت على أبي العلاء التوخي بالمعرة ذات يوم ، في وقت خلوة ، بغير علم منه ، وكنت أتردد إليه وأقرأ عليه ، فسمعتة وهو ينشد من قبله :

كم بودرت غادة كعاب وعمرت أمها العجوز
أحرزها الوالدان خوفاً والقي حرز لها حريز
يجوز أن تبطئ المنايا والخلد في الدهر لا يجوز

ثم تأوه مرات ، وتلا قوله تعالى : « إن في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود ، وما تؤخره إلا لأجل معدود ، يوم يأتي لا تكلم نفس إلا بإذنه فمنهم شقي وسعيد » (١) ثم صاح وبكى بكاءً شديداً وطرح وجهه

(١) هــد / ١٠٣ ١٠٥

على الأرض زمانا ، ثم رفع راسه ومسح وجهه وقال : سبحان من تكلم بهذا في القدم ، سبحان من هذا كلامه ، فصبرت ساعة ثم سلمت عليه فرد وقال : متى أتيت ؟ فقلت : الساعة . ثم قلت : أرى ياسيدنا في وجهك أثر غيظ ، فقال : لا يا أبا الفتح ، بل أنشدت شيئاً من كلام المخلوق ، وتلوت شيئاً من كلام الخالق ، فلحقني ما ترى «(٢)» .

فهذه المقارنة غير المتكافئة التي اضطرعت بداخل المعري بين كلامه وكلام الخالق ، والتي أعقبت بنفسه إذعاناً وتسليماً لوجهه إنفعالاً لاحظته القاضي أبو الفتح تدل فيما نرى على أن عقل الرجل وقلبه كانا دائماً على هذا الكمال المطلق جبراً لكسرة وتعويضاً عن عجز بشريته .

وعلى الرغم من أن القاضي أبا الفتح يعقب على ما شاهد وسمع بقوله : « فتحققت صحة دينه وقوة يقينه »(٣) . فإننا نود أن نلفت إلى أننا نعرض للفكر الديني لدى أبي العلاء على أنه ركن أساسي من أركان تجربته الميتافيزيقية ، وليس من وكدنا في بحثنا النقدي هذا أن نعرض لإيمان الرجل أو سواء بالنفي أو الإثبات ، ففضلاً عن أن الإيمان في جوهره علاقة ذاتية مستسرة بين المرء وخالقه ، ومن ثم يعسر على الباحث - بل وقد يستحيل عليه - استباركها ، فإن المجال الأنسب لهذا البحث هو علوم العقائد ومباحث الأديان .

الفكر الإلهي عند أبي العلاء :

لم يهتز يقين المعري العقلي إطلاقاً في وجود الخالق سبحانه ، ومن سائر مكونات فكره الميتافيزيقي ، ربما كان هذا اليقين بالإضافة إلى يقينه في حقيقة الموت .. هو اليقين الذي سلم لديه من عواصف الشك والارتياب ، يقول الرجل :

أزول وليس في الخلاق شك فلا تبكوا . على ولا تبكوا(٤)

إنه الخالق الذي لا يتصور المعري أن يشك فيه إنسان :

جهلنا ولكن للخلائق صانع أقربه فسل من القوم أو شهم(٥)

(٢) الذهبي : تاريخ الإسلام : ١٩٩ ، ٢٠٠ ضمن تعريف القدماء ، والآيات الثلاثة وردت بملقى السيل : ٢٢١ ، مسوقه بقوله :

يموت قوم وراء قوم ويثبت الأول العزيز

والكتاب ضمن رسائل البلغاء جمع محمد كرد على طبعة دار الكتب العربية ، مصطفى الحلبي سنة ١٩١٣ وكذلك أورد العباس المكي الآيات ومناسبتها بنزهة الجليس : ٣٣٥ ، ٣٥٦ ضمن تعريف القدماء .

(٣) الذهبي : تاريخ الإسلام : ٢٠٠

(٤) اللزوميات : ٢٢٢/٢

(٥) السابق : ٣٧٩/٢ .

وهو سبحانه خالق كل شيء :

إلهك أوجد الأشياء جميعاً فلا يفخر بشيء موجدوه(٦)

وهو موجد الكواكب :

سبحان خالق هذى الشهب دائبة . سارت وأسرت فلا أيننا ولا وسنا(٧)

فالمعري يقطع بوجود الحق من خلال تجلي هذا الموجود القادر في جنبات الكون كله وهو يثبت له سبحانه كل صفات العلم والقدرة والكمال ، بل هو عنده الكمال المطلق :

حكم تدل على حكيم قادر متفرد في عزه بكمال(٨)
ويقول :

نموت لأننا حلفاء نقص ويبقى من تفرد بالكمال(٩)

فالفناء ملازم لنقص الإنسان ، والخلود من ضرورات الكمال الإلهي المطلق ويقول :

قد علم الله رب الكمال بقلة علمي وديني ومالي(١٠)

والحق سبحانه واحد :

توحد فإن الله ربك واحد ولا ترغب في عشرة الرؤساء(١١)
وهو بلا شريك في ملكه ، وإلا فسد الكون :

فلو يرجى من الشركاء خير لما كان الإله بلا شريك(١٢)

إنه سبحانه واحد غني ، قديم غير حادث ، وخالد غير فان :

ما في بني آدم غني بل كلهم مقتر عديم
يغني الذي ماله فناء وذلك الواحد القديم(١٣)

(٦) اللزوميات : ٦٦/٢

(٧) السابق : ٥١٥

(٨) السابق : ٣٥٧

(٩) السابق : ٣٤٣

(١٠) السابق : ٣٦٤

(١١) السابق : ٦٣/١ ، ويقول كذلك في وحدانيته سبحانه

أدعى رب واحد ونحب قبيح المساعي ، حين يظلم دائن (٤٩٣/٢)

ويقول والله مرد فاد من قبل أن يدعى لآدم صورة أو تحسبا (١٢٨/١)

(١٣) السابق : ٤٠٠

(١٢) نزهة من ٢٤٢

وهو القديم الذى له الاستغفار :

لا تقدم الدهر على مأثم
 وهو سبحانه صاحب المشيئة فى الكون :

نحن شئنا فلم يكن ما أردنا
 وتمت لله فينا المشيئة (١٤)

وهو ذو المكارم والسمو :

لنا خفض المحلة والدنيا
 والله المكارم والعلو (١٥)

تعو له الكواكب والشهب :

إن السهى والسماك ما غفلا
 عن ذكر مولاها ولا سهوا (١٦)

وهو الغفور :

ومغفرة الله مرجوة
 إذا حبست أعظمى فى الرمم (١٧)

وغفرانه المرتجى للبشر :

إن ختم الله بغفرانه
 فكل ما لاقيته سهل (١٨)

وليس لخطايانا إلا حلمه ومغفرته :

إلهنا الحق ، خفف واشف من وصب
 يسر علينا رحىلا ، لا يلبثنا
 وجازنا عن خطايانا بمغفرة

وهو سبحانه منزه عن أن يصدر منه الشر :

كذب امرؤ نسب القبيح إلى الذى
 خلق الأنام وخط فى برسامه (٢٠)

فإنها دار أثقال وآلام
 إلى الحفائر من أهل وأحلام
 فكم حلمت ولسنا أهل أحلام (٢١)

-
- (١٤) الزوميات : ٤٨٥/٢
- (١٥) السابق : ٦٥١
- (١٦) السابق : ٦٣٦
- (١٧) السابق : الصفحة نفسها
- (١٨) السابق : ٤٩١
- (١٩) السابق : ٢٨٣
- (٢٠) السابق : ٤٥٧
- (٢١) السابق : ٤٧٠
- البرسام : التهاب يعرض للحجاب الذى بين الكبد والقلب وأراد به المعنى ها المديان الناتج عن هذا الالتهاب

ولقد أدرك المعرى - من تجربته الذاتية فيما يعتقد - أن الأفكار المطلقة - بله المطلق الأكبر جل شأنه - هى من عظم الماهية ، بحيث تتأى على الفهم الحاسم الدقيق ، ومن شأن الإنسان بقدراته المحدودة أن يتلبث أمامها ليتساءل ، وليكتنفه الغموض والتوجسات ، ولكنه يرى أنه لا معدى للإنسان بعد ذلك من أن ينتهى إلى الإقرار والتسليم بوجود الحق سبحانه .. يقول أبو العلاء :

أما الإله ، فأمر لست مدركه فاحذر لجيلك فوق الأرض إسقاطا(٢٢)
ويقول : يخبرونك عن رب العلى كذبا وما درى بشئون الله إنسان(٢٣)
ويقول : متى عرض الحجا لله ضاقت مذهبها عليه ، وإن عرضنه(٢٤)

ونحن لا نرى هذه الأقوال وأمثالها مصدر ظنة واتهام لإيمان الرجل بوجود الخالق ، فغير مستنكر أن المحدود - وهو الإنسان - لا يستطيع أن يحيط إحاطة عقلية بكنه الحق سبحانه وهو غير المحدود ، فالعقل وحده أداة غير كافية لإدراك شئ من ذلك ، وما لم تنبع آلة الفكر من قلب طبيعة صافية متشوقة للكشف ، عجز الإنسان عن شفاء عذابات روحه من فيض الحقيقة الإلهية الخالدة كما كان الحال فى التجربة العلائية .

ويمكن لكلام المعرى فى البيت الثانى أن ينصرف إلى التجاوزات التى قد تخبر كذباً وادعاء عن الحقائق الالهية ، وتلك ظاهرة تصاحب الخلافات المذهبية والعقدية التى كانت على أشدها إبان حياة الرجل .

ونحن لا نعدم لدى المعرى ما يؤكد إقراره بعجز القياس العقلى عن استيعاب الحقيقة الالهية ، وهذا الإقرار فى ذاته قد يحمل الدليل على محاولة - بل محاولات - أخفقت فى هذا السبيل ، فالاتكاء على العقل كان ديدن الرجل ومرفاته فى التعامل مع الكون .. يقول أبو العلاء :

فالله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صار(٢٥)
فهو سبحانه أجل وأعظم من القياس الذى هو آلة العقل فى المعرفة .

(٢٢) | اللزومات : ١٠٥/٢

(٢٣) السابق : ٥٠١

(٢٤) | السابق : ٥٢٣/٢

(٢٥) السابق : ٥٠٥/١

• يقول : مكان ودهر أحررا كل مدرك
وما لهذا لون حس ولا حجم
وليس لنا علم سر إلها
فهل علمه الشمس أو شعر النجم
ونحن غواة يرحم الظن بعضا
ليعرف مانور الكواكب والرحم (٢٦)

فإذا كانت بعض ظواهر الطبيعة قد استعصت على الفهم الإنساني في زمن فانت ،
وربما ما يزال بعضها عامضا عليه حتى الآن .. فلا على الرجل أن يرصد قلقه النفسى إزاء
الحقيقة الإلهية .. ولكنه يسلم تسليدا عقليا مطلق وجود الله :

والله حق ، وإن ماجت ظنونكم
وإن أوجب شيء أن تراعه (٢٧)
ويقول : الناس يخافون ، قيل المرء لا
ينجزى على عمل ، وقيل يجازى
والله حق ، من تدبر أمره
عرف اليقين ، وأنس الإعجاز (٢٨)

فالرجل يرى أن هذا الجدال الناشب حول البعث والمساءلة ، والمرتبطة بقضية الجبر
والاختيار ، لا يجوز أن يخجب حقيقة وجود الله ، وعلى المرء الثبات وعدم الزيف عن تلك
الحقيقة :

إذا آمن الإنسان بالله فليكن لييبا ولا يخلط بإيمانه كفرا (٢٩)
وأبو العلاء الذى يؤدى استقراء شعره إلى اكتشاف إيمانه العقلى بوجود الله ، يهاجم
المعتلة والملحدین هجواً صريحاً لا تلجلج فيه فيقول :

إذا كنت من فرط السفاه معطلا
فياجاحد اشهد أننى غير جاحد
أخاف من الله العقوبة آجلا
وأزعم أن الأمر فى يد واحد (٣٠)
ويقول : ضلوا عن الرشده فذهب جاحد حمدا
أو من يخد ، وهل لله تحديد (٣١)
ويقول : مولاي مولاك الذى ماله
ند ، وخاب الكافر الجاحد

(٢٦) الزوميات ٢/٣٧٨ والرحم : الحوم التى يرمى بها ، وسكب الحيم لصفرة اللون .

(٢٧) السابق : ٥٩٦

(٢٨) السابق : ٦٢٦/١

(٢٩) السابق : ٤٨٥/١

(٣٠) السابق : ٤٦٦

٣١ السابق : ٣٣٠

آمن به ، والنفس ترقى ، وإن لم يبق إلا نفس واحد(٣٢)

وهو يرى أن آيات الله في خلقه أوضح من ألا يُستدل بها على وجوده سبحانه سواء في ذلك الجسم الإنساني المعجز ، أم الكواكب والأجرام السماوية :

عجبي للطبيب يلحد في الحنا لق من بعد درسه التشریحا
ولقد علم المنجم مايو جب للدين أن يكون صريحا
من نجوم نارية ، ونجوم ناسبت تربة وماء وريحا(٣٣)

وهو يبرأ إلى الله من الغواة الملحدین فيقول :

الله صورني ، ولست بعالم لم ذاك ، سبحانه القدير الواحد
ولتشهد الساعات والأنفاس لي أني برئت من الغوى الجاحد(٣٤)

ولقد أسلفنا أن المعري أكد على أن الله سبحانه هو الكمال المطلق وهو سبحانه منزّه عن الزيادة أو النقصان :

والله لم يزد ، ولا هو ناقص ما قل ملك إلها فيكثرا(٣٥)

ويبدو أن تصور المعري للزمان والمكان ، وعلاقتها بالحق سبحانه ، قد دفعه إلى تقرير صلتها بالذات الإلهية ليكون ذلك من تمام الكمال على ما يوحى بأنهما يشملان تلك الذات ، خلافاً لما نراه من أن الله سبحانه يشمل الوجود كله بما في ذلك الزمان والمكان ، ومن ثم فهما لا يشملانه .. يقول :

قلتم لنا خالق حكيم قلنا صدقتم ، كذا نقول
زعمتموه بلا مكان ولا زمان ، ألا فقولوا
هذا كلام له خبي معناه ليست لنا عقول(٣٦)

(٣٢) اللزومات : ٢٤٦/١

(٣٣) السابق : ٢٩٤

(٣٤) السابق : ٢٩٢

(٣٥) السابق : ٥٠٩

(٣٦) السابق : ٢٧٠/٢

الرسالات السماوية .. والنبوات :

انتهى العرى ، كما رأينا إلى يقين ثابت بوجود الخالق ، غي أن استقراء ما بين أيدينا من تجربته الشعرية حول الأنبياء والرسالات السماوية ينبىء بأنه اتسم بغير قليل من قلق الفنان وحيرة الإنسان ، خاصة أن عقل الرجل المجرد كان كما أسلفنا يكاد يكون أدواته المنفردة في التعامل مع تلك المعطيات . ويمكننا في هذا الخصوص أن نلاحظ اتسام الفكر الدينى لأى العلاء بسمتين أساسيتين :

أولاهما : انه غالباً ما كان يتصدى بالعقل مجرداً فيتخذ مساراً ومقياساً لقضايا هي بطبيعتها فوق طاقة ذلك العقل وأبعد من آفاقه ، ومن ثم كان يتعين التعامل معها لا من خلال قدرات العقل فحسب ، بل عبر تألقات الوجدان واستلهامات الروح أيضاً ، ونحن نبادر من فورنا لنقول ، إنه إذا كانت تلك هي طبيعة الإلهيات ، وذلك هو المنهاج النوراني في التحقق بها ، فإن صنيع أى العلاء في التعامل معها من خلال العقل مجرداً ، لم يكن سوى طبيعة الرجل التى ما استطاع أن يجد لنفسه عنها حولاً أو تديلاً .

ثانيتهما : أنه تبعاً لذلك لم يستطع أن ينفذ بالعقل وحده الى جوهر الدين - أى دين - من حيث هو ، وأنه غالباً ما كان يأخذ الأديان بتزيّيدات وتفسيرات ليست من حقيقتها فى شىء ، وإنما هى من صنيع أشباه الفقهاء والرهبان والأخبار والمشعوذين والعرافين ، وهم موجودون فى كل ملة وفى كل عصر . ولعله من الحق والموضوعية معاً ، أن نقر بأن أخطر وأثمن ما فى الأديان هو بطبيعته من العمق والخفاء والمنعة بحيث يحار فى كنهه ذوو العقول اليقظة ما لم يسطع الإيمان فى أروا هم برحمة من الله ، ذلك لأن الدين أو الإيمان من ألزم لوازم الإنسان فى كل عصر ، إذ يحقق له اتزان الوجود ، تلك الحالة النفسية والكيانية التى إن اهتزت أو انعدمت فربما يقدم الإنسان على الانتحار دون تردد ، وما فتئت الأحداث فى أربعة أركان الأرض تؤكد هذه الحقيقة كل يوم .

ويقول أبو العلاء فى وصف حالة هؤلاء الذين يعنهم هذا المجهول من طبيعة الدين حين تقف بازائه بعض الطبائع البشرية غير المهيأة لاستقباله فيتأبى كل منهما على الآخر :

. هل الدين ألا كاعب .. دون وصلها

حجاب ، ومهر معوز ، وحياء^(٣٧)

ولا نحسب أن تقوم بين المرء وروح الدين مثل تلك العقبات الكأداء التي يرمز إليها شطر البيت الثاني ، إلا أن يكون ذلك المرء غير مهياً كيانياً لتقبل بعض من أسرار ذلك الروح الديني بأن يهيمن العقل المنفرد على جُماع تجربته الروحية في مواجهة حقائق الكون وظواهره .

وفيما يختص بالاسلام ، رأينا المعري قد آمن إيماناً عقلياً صريحاً بوجود إله واحد خالق قادر حكيم ، كما أنه قد آلتزم بعباداته فيما خلا الحج الذي وجد في ظروفه الخاصة مندوحة عنه .. يقول أبو العلاء مؤكداً ما عرف عنه من التزام الفرائض :

أزول .. وليس في الخلاق شك فلا تبكوا على ولا تبكوا
خذوا سبيلوا فمن لكم صلاح وصلوا في حياتكم وزكوا^(٣٨)

وكان المعري كثير الصيام طوال حياة العزلة بالإضافة إلى صيام الفرض ، وعلى ذلك نرى أن الصلاة والزكاة والصيام قد قبلت شرعاً وعقلاً لدى أبي العلاء .. يقول في ذلك :

ففض زكاة مالك غير آب فكل جموع مالك ينفضضه
وأعجز أهل الأرض غاو أبان المعجز عن خمس فرضه
وصم رمضان مختاراً مطيعاً إذا الأقدام من فيظ رمضنه^(٣٩)

غير أنه لم يؤد فريضة الحج ، وله في ذلك ما يدل على أنه رأى في حالته ما يندرج تحت إحصار في قوله تعالى : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى »^(٤٠) .. بل ربما رأى ما هو عليه أشد وطأة من شروط الإحصار :

(٣٧) اللزوميات : ٤٤/١

(٣٨) السابق : ٢٢٤/٢

(٣٩) السابق : ٥٢٣

(٤٠) البقرة : ١٩٦

أنا ما حججت فكم تحج نوائب شخصي ويفقد عندها الإحصار^(٤١)
 كما أنه مدح الرسول ﷺ بمقطوعة قصيرة خالصة قال فيها :

دعائم الى خير الأمور محمد	وليس العوالى فى القنا كالسوافل
حداكم على عظمتهم من خلق الضحى	وشهب الدجى من طالعات وآفل
والزمكم بما ليس يعجز حمله	أخاصف من فرض له ونوافل
وحت على تطهير جسم وملبس	وعاقب فى قذف النساء الفواضل
وحرم خمراً ، خلت ألباب شربها	من الطيش ، ألباب النعام الجوافل
يجرون ثوب الملك جرّ أوانس	لدى البدو ، أذيال الغوانى الروافل
فصلّى عليه الله ، ماذرّ شارق	وما فت مسكا ذكره فى المحافل ^(٤٢)

والملاحظ أنه قد مدح الرسول بما أمر به أو نهى عنه ، وهو مما يقبل أو يرفض بحد
 الشرع أو العقل ، بمعنى أنها أمور يستحسنها أو يستقبحها العقل وإن لم يعرض لها الشرع
 بحكم ، كما أنه قال فى البيت الأخير صراحة بنبوة الرسول ﷺ .

وقد نجد له مثل ذلك القول الصريح فى مدح الإسلام .. يقول أبو العلاء :

وإن لحق الإسلام خطب يغضه فما وجدت مثلاً له نفس واجد^(٤٣)

ويقول أيضاً :

أحسن بهذا الشرع من ملّة	يثبت لا ينسخ فيما نسخ
جاءت أعاجيب فوج لنا	كأننا فى عالم قد كُسخ ^(٤٤)

فهو يمدح الشريعة الإسلامية ويقرر لها الثبات ، فلا يثبت ويستمر إلا الصالح والمفيد .
 ويقول أبو العلاء :

بنت النصارى للمسيح كنائساً	كادت تعيب الفعل من متابها
ومتى ذكرت محمد وكتابه	جاءت يهود بجحدها وكتابه

(٤١) اللزوميات : ٤٥٢/١

(٤٢) السابق : ٣٢٢/٢

(٤٣) السابق : ٣٦٤/١

(٤٤) السابق : ٣٠٨

أفملة الإسلام ينكر منكز وقضاء ربك صاغها وأتى بها
أين الهدى فنومه بمشقة في اليد ساطيه على مجتابها^(٤٥)

فتراه يقول هنا صراحة بسماوية الدين الإسلامى ، نافياً عنه الوضعية البشرية .
غير أن أبا العلاء فى لزومياته يعرض لغير قليل من أمور الأديان السماوية بحرية فنية
تهيمن عليها عقلانية متأملة ، فتراه ينتهى فى كثير من تلك الأمور إلى نتائج متعددة مختلفة ،
بل ومتصادمة مع مفهوم الإيمان التقليدى المتوارث بالأديان الذى تواضع عليه المؤمنون
بالأديان السماوية .

فهو يرى أن العقل متعارض مع الدين فيقول :

ومتى ركبتم الى الديانة غالها	فكر على حسن الضمير دسائس
والعقل يعجب ، والشرائع كلها	خبر يقلد ، لم يقسه قانس
متمجسون ، ومسلمون ، ومعشر	متنصرون ، وهائلون رسائس
ويوت نيران ، تزار تعبداً	ومساجد معمورة ، وكنائس
والصائبون يعظمون كواكباً	وطباع كل فى الشرور ، حبايس ^(٤٦)

فالشرائع السماوية وغيرها خارجة كلها على حد العقل ، وغير مقبولة متى وضعت
على حد القياس والمنطق وفقاً لأيات الرجل .
ويقول :

والعقل يعجب للشروع تمجس	وتخف وتهود ، وتنصر
فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة	وانظر بقلب مفكر متبصر ^(٤٧)

إنه التعجب المتوجس إزاء كل الشروع ، ومن ثم فهو يرى أن قبولها دون تفكر وتبصر
إضاعة للحقيقة .

(٤٥) اللزوميات : ١٧٠/١

(٤٦) أساق : ٣٢، ٢ ، الرسائس : الواحد : الرسس : البحر لم يصح

(٤٧) أساق : ٥٦٧/١

ويخاطب النصارى ، ليصل إلى أنهم كغيرهم يخطئون في عماية وضلال :
لا تبدأوني بالعداوة منكم فمسيحكم عندي نظير محمد
أيضاً ضوء الصبح ناظر مدلج أم نحن أجمع في ظلام سرمد
كمة البصائر لا يبين لها الهدى أو مبصر أبداً ، بعينى أرمد^(٤٨)

ثم نراه يرصد ظاهرة التزيد في اليهودية والنصرانية ليعممها على الإسلام فيقول :

تفوه دهركم عجباً فأضغوا إلى ما ظل يخبر يا شهود
إذا افترى الذين لهم عقول رأوا نبأ يحق له السهود
فقد كذبت على عيسى النصارى كما كذبت على موسى اليهود
ولم تستحدث الأيام خلقاً ولا حالت من الزمن العهود^(٤٩)

ولعل الخلافات التي يقصدها المعرى ، هي تلك التي بين مذاهب كل عقيدة في تصورهما وتطبيقها أو بين العقائد وبعضها ، وهو في البيت الأخير يرى أن الأخلاق التي دفعت بغير المسلمين إلى التزيد في دياناتهم ، ما فتئت هي أخلاق القوم على أيامه ، ولعل في هذا تدعيماً لما أسلفناه من أن الرجل كثيراً ما أخذ الدين بتزييدات وتخرصات قد لا تكون من جوهره في شيء .

ويذهب أبو العلاء إلى أن مناط الأمور في الأديان ليس للعقل والتبصر كما يريد ، وإنما للتقليد من ناحية ، وللتعصب من ناحية أخرى :

في كل أمرك تقليد رضيت به حتى قولك ربي واحد أحد
وقد أمرنا بفكر في بدائعه وإن تفكر فيه . معشر لحلوا
وأهل كل جدال بمسكون به إذا رأوا نور حق ظاهر جحدوا^(٥٠)

فأبو العلاء يرى في الآيات أن التفكير مطلوب لتستقيم أمور الإنسان ، غير أن مغبة إعماله في الدين هي الاتهام بالإلحاد ، كما أن أتباع كل مذهب عقدي ، على غير استعداد للنظر والتبصر في غير ما يألون ويعتقدون .

(٤٨) اللزوميات : ٣٩٢/١

(٤٩) السابق : ٣٣٦

(٥٠) اللزوميات : ٣٢٥/١

ويقول المعري :

ولا تطيعن قوماً ما دياتهم	إلا احتيال على أخذ الإتاوات
وإنما حمل التوراة قارئها	كسب الفوائد ، لا حب التلاوات
إن الشرائع ألفت بيننا إحنا	وأودعتنا أفانين العداوات
وهل أبيضت نساء القوم من عرض	للعرب إلا بأحكام النبوات ؟ ^(٥١)

وقد يمكن القول بأنه يهاجم في البيتين الأول والثاني ما تصير اليه الأديان على أيدي بعض المنتسبين إليها فتصبح نوعاً من التسلط والجبايا باسم الدين ، وقد يمكن أن نرى في البيت الثالث إدانة لما شجر بين الأديان من خلافات عقدية في كل زمان ، غير أن البيت الرابع يحمل إستفهاماً تقريرياً واستنكارياً لبعض من شئون الدين العملية التي لا يجوز الحكم عليها بمعزل عن ملابساتها ودواعيها النفسية والاجتماعية .

ويقول أبو العلاء :

مسيحية من قبلها موسوية	حكمت لك أخباراً بعيداً ثبوتها
وفارس قد شبت لها الناروادعت	لنيرانها أن لا يجوز خبوتها
فما هذه الأيام إلا نظائر	تساوت بها آحادها وسبوتها ^(٥٢)

فنراه يجمع في قلقه واعتراضه بين الأديان السماوية وبين المجوسية ، ثم يعمم القياس فيما اعتور المسيحية واليهودية والمجوسية من أقاويل وإدعاءات على واقع الحال في زمانه .. وإذا كان المعري قد اعتذر عن الحجج قبلاً بظروف خاصة لديه فانه يعود ليوحى بأنه لا يعتقد في تلك الفريضة .. فيقول :

ما الركن في قول إناس لست أذكرهم إلا بقية أو ثان وأنصاب^(٥٣)

فنراه ينسب الى غيره - لا إلى نفسه - القول بأصول وثنية لفريضة الحج - ولكنه لا يلبث أن يعرض لتلك الفريضة في سياق الاستنكار والرفض بين عديد من مستنكراته في الأديان السماوية الثلاثة والمجوسية فيقول :

(٥١) السابق : ٢٢٨

(٥٢) السابق : ١٩٦

(٥٣) السابق : ١٥٤

عجبت لكسرى وأشياعه وغسل الوجوه بيول البقر
وقول النصارى إله يضام ويظلم حيا ، ولا ينتصر
وقول اليهود ، إله يحب رشاش الدماء وريح القتر
وقوم أتوا من أقاصى البلاد لرمى الجمار ولثم الحجر
فواعجبنى من مفسلاتهم أيعمى عن الحق كل البشر ؟ (٥٤)

وواضح أن أبا العلاء يركز عقلانيته النقادة على كل شيء ويصر على ألا يقبل استحساناً أو يرفض استقباحاً إلا عبر عقلانيته تلك . وفضلاً عن القول بأن التمثل الصادق للإنسانيات والإلهيات - خاصة الأديان - لا يتأتى على نحو صادق إلا من داخلها ومن صميمها ، فإننا نقول إن فى الأديان جانباً يتعين الإيمان به تعبداً ، وهو فى الحق اختبار حاسم لصدق الإيمان وقوته ، وإقرار من الإنسان بعبوديته للحق سبحانه . وبأن من الأمور ما قد يخفى وجه الصواب والحكمة فيه على غير الله عز وجل ، ونحن نرى أن انتهاء الإنسان إلى ذلك ، يقيم بكيانه توازناً سامياً يهبه سلام النفس وطمأنينة الروح .

يقول الدكتور شوقي ضيف عن أبى العلاء : « وإذا كان أعلن أنه يتبع العقل مراراً ، فقد أعلن أيضاً مراراً أنه يتبع الشرع فى مثل قوله :

وجدنا اتباع الشرع حزماً لذى النهى ومن جرب الأيام لم ينكر النسخا(٥٥)

وهو يسلم باتباع الشرع ، وأن شرعاً قد ينسخ شرعاً على نحو ما نسخ الإسلام شرع المسيحية واليهودية ، وهو يجعل اتباع الشرع حزماً لأولى الأبواب ، ولذلك يتابع المعتزلة فى التوازن بين اتباع العقل واتباع الشريعة ، وكان يذهب مذهبهم فى أنه ينبغى ألا نحكم العقل فى كل ما جاءت به الشريعة ، إذ بها كثير من الأشياء التى يصعب على العقل تعليلها ومعرفة وجه الحكم فيها .. يقول :

(٥٤) أبو الفداء : إسماعيل بن على بن الأفضل : المختصر فى أخبار البشر : ١٨٧ ضمن تعريف القدماء - والآيات م ترد فى ديوانى المعرى ، ولكنها تنفق والموقف العام للرجل من تلك القضايا ، خاصة فى اللزوميات ، الأمر الذى يفسر نسبتها إليه ، إن لم تكن من شعره بالفعل ، وقد أوردها الميمنى فى فائت شعر أبى العلاء ص ٧ الملحق بكتابه : أبو العلاء وما إليه .

(٥٥) اللزوميات : ٣٠٦/١ - النسخ : نقل النفس الناطقة من بدن إنسانى إلى بدن إنسانى - ومن الواضح أن أبا العلاء لا يقصد فى البيت إلى النسخ بين الشرائع كما ذهب الدكتور ضيف وساق حججه ، ويؤكد ذلك ماورد فى اللزومية ذاتها عن « الرسخ » وهو مايقال عن نقل النفس الناطقة من بدن الإنسان إلى النبات ، وعن « المسخ » وهو نقل النفس الناطقة إلى أجسام البهائم ، و « الفسخ » وهو نقل النفس الناطقة إلى أجسام الحماد ، وعن « التناسخ » وهو نقل النفس الناطقة من بدن الإنسان (راجع اللزومية : ٣٠٦/١) .

وقد كذب الذى يغدو بعقل لتصحيح الشروع إذا مرضنه^(٥٦)

ففى الشرع مسائل تؤمن بها تعبدًا ولا نعرضها على العقل ، أو بعبارة أدق لا نصحيحها بعقولنا التى قد لا تترك الحكمة فيها ، ونراه يصور ذلك تصويراً دقيقاً فى مسألة من مسائل الشريعة ، هى دية اليد حين يقطعها جان دون قصد إذ يفرض عليه أن يفديها بخمسمائة دينار ، على أن تقطع إن سرق صاحبها فى ربع دينار .. يقول :

تناقض مالنا إلا السكوت عليه وأن نعوذ بمولانا من النا.
يد بخمس مئين عسجد فديت ما بالها قطعت فى ربع دينار^(٥٧)

وأبو العلاء لا يريد أن ينكر حكم الشريعة كما تصور ذلك بعض المعاصرين وبعض خصوم أبى العلاء من القدماء ، وإنما يريد أن يقرر أن هذا قد يكون تناقضاً فى الظاهر أما فى الباطن فهو لحكمة أرادها الله ، ولذلك يعوذ بربه من النار حين يلفظ بكلمة تناقض ، معلناً رضاه بحكمه وتسليمه له ، وليس فى هذا أى إنكار لأحكام الشريعة ، كما أن قوله :

والأم بالسدس عادت وهى أرأف من بنت لها النصف أو عرس لها الربع^(٥٨)
ليس فيه إنكار لما فرضه القرآن من تقسيم الميراث ، وإنما هو بيان لما ينبغى أن يقف العقل عنده من شئون الشريعة ، وأن منها ما قد يعز عليه تعليله ، وعليه أن يذعن راضياً مسلماً ، وهو ما يقول عنه الفقهاء : « أمرنا بذلك تعبدًا »^(٥٩) .

والحق أن الاحتكام المحايد لنصوص أشمل من تلك التى ساقها الدكتور شوقى ضيف ، قد يؤدى بنا الى رأى مغاير لما انتهى إليه ، فعندما يتعجب الرجل من اتجاهات ومناسك الأديان ومن بينها الحج ، ثم ينهى الموقف الشعرى بقوله :

فواعجبي من مقالاتهم أيعمى عن الحق كل البشر
وعندما يقول :

أفيقوا أفيقوا ياغواة فإنما دياناتكم مكر من القدماء^(٦٠)
وعندما يقول :

هفت الحنيفة ، والنصارى ما اهدت ثم ييلور موقفه بأن يقول بصيغة الحكم :

(٥٦) اللزومات : ٥٢٣/٢

(٥٧) السابق : ٥٤٤/١

(٥٨) السابق : ١٢٣/٢

(٥٩) شوقى ضيف : فصول فى الشعر ونقده : ١٩ .

(٦٠) اللزومات : ٦٥/١

اثنان أهل الأرض : ذو عقل بلا دين ، وآخر دين لا عقل له (٦١)

فلا بد أن يكون الأمر عند الرجل على غير ما صوره الدكتور شوقي ضيف ، ونحن — بعد — نود التبصر الموضوعي المحايد في النصوص كي ندرك تمثلاً يشارف الحقيقة في فكر الرجل الميتافيزيقي ، ويكفي أن نرى باحثاً ممن حسوا الأمر في النقد ذا علاقة بالأحكام الدينية ، لا يجد سبيلاً لما تصوره واجب الدفاع عن دين أبي العلاء إلا أن يحيل في تقدير جانب من آرائه وحسن فهمها على المستقبل . إذ إن عقول الأمة الآن — فيما يرى — غير مهيأة لتقبل ذلك من أبي العلاء ، يقول الأستاذ محمد سليم الجندى : « وقد رويت له أبيات في الكتب والنبوات لا يمكن تأويلها تأويلاً حسناً إذا صحت نسبتها إليه ، منها ما هو في لزوم مالا يلزم ، ومنها ما انفرد بروايته راو واحد كياقوت وأبي الفداء وغيرهما وإذا سمح لنا أن نجهر بقول الحق أمكننا أن نقول إن في بعض هذه الأبيات حقائق لم يستعد كثير من الأمة لقبولها بعد ، ولا يسامح في البحث فيها ، فندعها الآن إلى الزمان ، حتى لانكفر على حساب أبي العلاء » (٦٢) .

ونحن إذ نقرأ ذلك ، لامعدى لنا من القول بأن بعض الباحثين ما يزال يأبى التسليم بأن قضية الحكم على الإنسان بالإيمان أو بالكفر لم تعد مما يشغل الفكر المتحضر في عالمنا المعاصر ، خاصة في ميادين الإبداع والفن ، كما أن الذين يرون اللزوميات كتاب فلسفة لا تأملات شعرية لفنان ، يسعون لتقرير أحكام حاسمة يستخلصونها من اللزوميات ، على غير طبيعتها ، إذ هي ديوان شعر رفيع لا كتاب في القضايا الفلسفية والأحكام القطعية : والأستاذ الجندى حين يحيل على المستقبل في استيعاب جوانب من التجربة العلائية ، درءاً لاهامات متهافئة في القديم والحديث تسلب الإيمان عن أبي العلاء ، لا يفعل سوى أن يتهم بالباطل أمة بأسرها بالتعصب أو بالجهل أو بالنقيصتين كليهما . وكان يغنيه عن ذلك لو أنه رفض كل حديث عن تكفير الرجل رفضاً باتاً واعتبره تهافناً لا يليق بفكر يحترم نفسه في هذا القرن ، ونحن بعد نقول إن الأمة الإسلامية التي بحثت في دينها وسائر الأديان بروح سميح يقظ متفهم ، ونهجت لنفسها في القرآن الكريم والحديث الشريف نهجاً رحباً وموضوعياً هو من صميم روح الإسلام ، نقول إن تلك الأمة لن تعجز أو تضيق بتناول شعر أبي العلاء بعد ألف عام من وجوده

(٦١) اللزوميات : ٢١/٢

(٦٢) محمد سليم الجندى : تحت عنوان : دين أبي العلاء : ٢٩١ ، ضمن المهرجان الألفى لأبي العلاء

والأمانة تقتضينا القول بأن الموقف سالف الذكر الذى لا نرتضيه للأستاذ الجندى ،
قد يكون - فى كثير من دوافعه - رد فعل لموقف آخر لانرضاه كذلك لغيره من
المفكرين .. يقول الأستاذ حامد عبد القادر مناقشاً عقيدة أبى العلاء : « وما أحسب قوله
فى الإسلام :

أحسن بهذا الشرع من ملة يثبت لا يتسخ فيما نسخ
جاءت أعاجيب فوج لنا كأننا فى عالم قد مسخ (٦٣)

إلا تهكماً بهذا الدين ، وإن كان فى ظاهره مدحاً له ، وإلا فحدثنى بربك عن هذه
الأعاجيب التى جاءت ويرى الشاعر أنها مدعاة إلى التشاؤم كما يفهم من قوله : « فوج
لنا » ثم ماذا يريد بقوله : كأننا فى عالم قد مسخ ؟ وما الذى جعله يعتقد أن العالم فى
نظره أشبه شئ بمخلوق شوّهت خلقة ؟ وما علاقة البيت الثانى بالبيت الأول ؟ ألا يسوغ
لنا أن نستنبط من سياق الكلام أن الشاعر يريد أن يقول إن الإسلام قد بقى فى الأرض
زمناً أطول مما ينبغى حتى أدى تطبيقه والسير بمقتضاه إلى غرائب وعجائب منذرة بالشـر
قد شوّهت وجه العالم ، وعكرت ماء الحياة ، وإذا كان الأمر كذلك فالرأى عند المعرى
أن ينسخ هذا الشرع فيما نسخ (٦٤) .

ونراه فى موضع آخر يورد قول أبى العلاء :

وموّه الناس ، حتى ظن جاهلهم أن النبوة تمويه وتدليس (٦٥)
ثم يعقب عليه قائلاً : « ولو أراد التعبير عن عقيدته لقال : « حتى ظن عاقلهم » ، ثم
يورد قول المعرى :

تقدم صاحب التوراة موسى فأوقع فى الخسار من اقترأها
وقال رجاله وحى أتاه وقال الظالمون : بل افترأها (٦٦)

ليعقبه عليه أيضاً فيقول : « ولو أنصف نفسه وأراد أن يبين عن مكنون سره لقال :
« وقال العالمون » (٦٧) .

(٦٣) المزميات : ٣٠٨/١

(٦٤) حامد عبد القادر : فلسفة أبى العلاء مستقاة من شعره : ١٣٢ ، طبعة لجنة البيان العربى القاهرة سنة ١٩٥٠ .

(٦٥) المزميات : ٢٥/٢

(٦٦) انساب : ٦٢٣

(٦٧) حامد عبد القادر : فلسفة أبى العلاء : ١٤٢

ولا يملك من يقرأ ذلك الحجاج الغريب إلا أن يسأل الكاتب : أتستكثر العجب والهول ياسيدى مما ألصق بالدين على أيام أبى العلاء من نريدات ونحركات وسوء سلوك غير قليل من المنتمين إليه والمتحدثين باسمه ؟ ثم ألا ترى معنى أن نظرة كل امرئ إلى العالم هي أخص خصائصه المستسرة ، وهي أعمق وأثمن من أن يتم الاستفسار أو الإبانة عنها وكأنها معادلة كيميائية أو مسألة رياضية ؟ وهل يجوز في هذا النص الواضح تماماً أن نعكس قول الرجل الصريح باستحسان الشريعة وعدم نسخها إلى أنه استقباح وتمن للنسخ ؟ ونحن نفسر قول الرجل « ظن جاهلهم » بقلبها إلى « ظن عاقلهم » وقوله « قال الظالمون » إلى « قال العالمون » ألا يعد ذلك لثماً بل قتلًا لما بين أيدينا من نصوص ؟ .

ولا مناص من أن نؤكد مرة أخرى أن العلة وراء هذا الشطط هو الخلط غير المنهجي بين الفن ونقده وبين غيرهما من المعارف الإنسانية ، ثم الإصرار على اعتبار اللزوميات كتاب فلسفة يجب أن يكون كل ما فيه محمداً صارماً وقاطعاً ، لا ديوان شعر يخلق بلغة الفن معاناة روح وتأملات فنان إنسان قد استشعر محنة وجوده وتمزق كيانه في هذا العالم ، ومن ثم يكون تعدد الرؤى وتنوع التناولات في إطار الأصالة واردة ، بل واجباً لأنه السمة التي تميز رحابة الإبداع في الفن ، عن صرامة القوانين في العلم .. يتحدث البير كامى عن سمة التردد واختلاف الرؤى لدى الفنانين فيقول : « فقد كان من المظنون أن في الوسع تتبع هذا الرأي الفلسفى بسلسلة من المقالات من النوع الذى لم أكف عن كتابته ، تلك المقالات التى هى فى بعض الأحيان تكرار لما جاء فى كتبى الأخرى ، إنها توضح بشكل أكثر غنائية ذلك التردد الأساسى بين القبول والرفض ، الذى هو فى رأى ، يعرف الفنان ومهنته الصعبة » (٦٨) فتلك إذن هى طبيعة المعاناة والخلق فى الفن : تجدد مستمر فيهما أشبه ما يكون بتجدد موجات البحر : لا يمكن أن تتطابق بينهما موجتان تمام المطابقة ، ولكنها جميعاً لا تتناقض رغم ذلك لانتمائها العضوى الذى لا يخفى إلى مطلق البحر .

ويمس الدكتور مندور لب الحقيقة حينما يعرض لتلك المحاولات النقدية ، الفوقية التى يتجه فيها الناقد أو مؤرخ الأدب إلى فرض تصوره الخاص على ما يدرس ومن يدرس ، أو حينما يسلك وكأنه موكل بالدفاع عنه ، لا مهمهم بسبر أغواره واستكشاف جوانب إبداعه فيقول : « فبين يدي الآن رأى للأستاذ عبد الوهاب النجار ، يقرر فيه أن أبا العلاء كان متين الدين قوى اليقين ، وأنه كان شديد الوطأة على منتحلي التقوى المتظاهرين بالدين والتصوف .. وأنه لم يقصد بالدين هزواً ولا سخرية ، وإنما هو شيء جر إليه الخيال الشعري ، وأملاه حب الإغراب والتصوير » .

(٦٨) البير كامى : أسطورة سيزيف : ٨ ، ترجمة أنيس ركي حس ، دار مكتبة الحياة بيروت ، (د . ت)

ويلقى الدكتور مندور على قول الأستاذ التجار فيقول : « ومن الواضح أن رحمة الله واسعة ، وأن أبا العلاء في غير حاجة إلى هذا الدفاع قدر حاجتنا نحن إلى فهم محنة ذلك الرجل ومشاركته إياها لنثري ونفيد » .

ثم يعرض لموقف الأستاذ فريد وجدى فى القضية ذاتها - قضية تدين أى العلاء - فيقول : « وكذلك الأمر فى رأى ذلك المفكر الروحى الأستاذ فريد وجدى ، فهو يصدر فيه عن فكرة سابقة - عن حقيقة الإيمان يحاول أن يطبقها على أى العلاء دون أن يبصرنا بكيفية استقراره لها من أدبه ، فهى كالتقالب يريد أن يصب فيها إيمان أى العلاء أراد أبو العلاء أو لم يرد ، وذلك حيث يقول : « إذا كان التدين هو الخضوع لصورة ذهنية تتحل صفات علوية منتزعة من الصفات البشرية ، والتأمل فى الرذائل خوفاً من عقاب والتحل بالفضائل طمعاً فى ثواب ، والتقليد فى العبادات والمعاملات ، وإهمال أحكام العقل والنظر ، والجمود على حالة نفسية لا تتغير ، والاستعلاء على ناموس الترقى ، قلنا إذا كان التدين هو تقمص هذه الروح فإن أبا العلاء لم يكن متديناً ، ولكن إذا كان التدين على ما نفهمه اليوم من معنى الإسلام ، هو محو كل صورة ذهنية ، وتعرض صفحتى العقل والقلب للوجود المطلق رجاء أن ترتسم عليهما الحقيقة ، تحمى الشكوك من عبث الخيالات والثورة على كل تقليد يناقض بدهة العقل ، وعلى كل نظام لا يوافق سنن الطبيعة واستشعار الروعة من المجهول الضخم الذى يحيط بنا من كل مكان ، والترفع عن الدنيا لأنها لا تتفق وكرامة الإنسان ، وإحالة الحاجات البدنية إلى أدنى حدودها ، قلنا إذا كان التدين هو هذا ، فإن أبا العلاء كان من أعمق الناس تديناً .. ثم يبدى الدكتور مندور رأيه فيما أسلفه من تصور الأستاذ فريد وجدى عن حقيقة الإيمان فيقول : « وهذا كلام جميل ، ولكنه لا يتفق مع روح الإسلام ، ولا مع روح أى دين آخر ، لأن الدين تصديق وشعائر - كما هو حالة نفسية ومبادئ أخلاقية ، وهو لا يتفق مع نفسية أى العلاء ، وإنما هو فهم خاص للأستاذ وجدى يريد أن يمليه على أى العلاء » (٦٩) .

ونحن نود النظر الفنى المحايد فى النصوص ، كى يتسنى لنا تمثيل التجربة الميتافيزيقية لأبى العلاء ، باعتبارها من المكونات الأساسية لروح هذا الفنان ، لا سعيًا لمحاكمات جاهلية لإرهاب الفكر والفن ، أو دفاعات كلامية لاسند لها من الحق والموضوعية .

إن أبعد الأمور عن طبيعة الفن والنقد الأدبى ، أن نفر الظواهر فيهما بالإيمان أو الكفر ، أو أن يستدل على الإيمان والكفر بهما . فليست تلك مهمتنا ، بل وكدنا أن نتأمل

التصوص الفنية التي بأيدينا تأملاً منزهاً عن الهوى ، وقد يساعدنا في تمثيلها واستيحائها أن نصلها بالتكوين الفكرى والنفسى للفنان الخالق لما يرجحه من صلتها الوثيقة بهذا التكوين فكراً وإحساساً .

يقول أبو العلاء :

إن هلت أفواهكم قلوبكم	ونفوسكم دون الحقوق مهله
آليت ماتوراتكم بمنيرة	إن ألفت فيها الكميت محله
قال افتكار في الحوادث صادق	جعل الصعاب من الحذار مذكله
هفت الخيفة والنصارى ما اعتدت	ويهود حارت ، والمجوس مضله
اثنان أهل الأرض : ذو عقل بلا	دين ، وآخر دين لا عقل له (٧٠)

فهو يطعن في التوراة لإباحتها الخمر ، غير أن سائر الأديان ليست أيضاً على جادة الصواب ، ويمكن القول إن انقسار الانحراف في البيت الرابع هم المنحرفون الضالون من اتباع الأديان لا الأديان ذاتها ، ثم لا يلبث في البيت الأخير أن يحصر الاختيار بين اتباع العقل أو اتباع الشرائع .

ويقول : قد ترامت إلى الفساد البرايا واستوت في الضلالة الأديان (٧١)

فالتعبير في البيت شامل ، وطبيعى أن ينصرف التصور إلى الأديان كافة .
ويقول أيضاً :

دين وكفر ، وأنباء تقص ، وفر	قان ينص ، وتوراة وإنجيل
في كل جيل أباطيل يدان بها	فهل تفرد يوماً بالهدى جيل ؟ (٧٢)

ونحن قد نرى في البيت الثانى قصداً إلى بعض ما أقحم على الديانات من تزيينات وتخرصات وكان بعضه ظاهراً لا يخفى على العام والخاص ، وبعضه الآخر لا يخفى على من له مثل عقل وثقافة أبى العلاء .

(٧٠) انزومياب ٢٠ / ١٠٣٠

(٧١) انساب ٥٠٨

(٧٢) السامر ٢٦٨

ونراه يكشف عن بعض ما لا يرضاه في اليهودية فيقول :

لقد أكلتم بأمر كله كذب على تقادم أزمان وآباد
ورابني أن أحباراً لكم رسخوا في العلم ليسوا على حال بعباد
لقد سارت معاشهم ومعاملاتهم المادية منذ القدم على غير الحق ، هذا الى أن أحباراً
وإن كانوا ذوي علم فإنهم في الوقت نفسه مارقون عن التعبد والتدين الصادقين .
ويقول :

يستحسن القوم ألفاظاً إذا امتحنت يوماً فأحسن منها العى والخرس
وآل إسرائيل غادوا في مدارسهم تلاوة . ومحال كل ما درسوا^(٧٤)
فهو يرى أن تراث اليهود قد يكون في ظاهره على غير حقيقته ، فإذا خضع لتقييم العقول
تكشف عن استحالات غير مقبولة .

ويقول : ضلت يهود ، وإنما توراتها كذب من العلماء والأحبار
قد أسندوا عن مثلهم ثم اعتلوا فسموا بإسناد إلى الجبار
وإذا غلبت مناضلاً عن دينه ألقى مقالده إلى الأخبار
أقسام لفظك ستة ، وجميعها لآمين يلحقه سوى الإخبار^(٧٥)
فالتوراة عنده من وضع الأحبار والعلماء وليست كتاباً سماوياً ، وهو فيما يبدو يقلل
من شأن الروايات أو الإخبار في مجال العلم والاحتجاج .

ثم نراه ينظر في المسيحية فيرفض القول بالصلب ، وهو يرفضه ويعمد إلى تفنيده بأداته
العقلية الساخرة ، وليس بأداة الدين فيقول :

عجباً للمسيح بين أناس	وإلى الله والد نسبوه
أسلمته الى اليهود النصارى	وأقروا بأنهم صلبوه
يشفق الحازم اللبيب على الطفـ	ل إذا مالداته ضربوه
وإذا كان ما يقولون في عيسـ	ى صحيحاً فأين كان أبوه ؟
كيف خلّى ولادة للأعداى	أم يظنون أنهم غلبوه
وإذا سألت أصحاب دين	غيروا بالقياس مارتبوه
لا يدينون بالعقول . ولكن	بأباطيل زخرف كذبوه ^(٧٦)

(٧٣) اللزوميات : ٢٨٠/١

(٧٥) السابق : ١٨٨/١

(٧٤) السابق : ٢٠/٢

(٧٦) السابق : ٦٠٩/٢

ويقول أيضاً :

وقد شهد النصارى أن عيسى	توخته اليهود ليصلبوه
وقد أبهوا ، وقد جعلوه رباً	لئلا ينقضوه ويجذبوه
تمج قلوبهم ما أودعته	لسوء في الغرائز أشربوه ^(٧٧)

وهو هنا يسخر من تأليه المسيح ، ويساير منطق هذا التأليه ليبين ما يعتوره من تناقض يتمثل ، وفقاً لرأى المعرى ، في أن يترك الأب ابنه ، والعابدون ربهم ليصلب ، ويرى أن مجرد القول بهذا دليل على سوء الطوية وفساد الطباع ، ثم يقول بأن القياس قد يستخدم في تزييف الباطل والتمويه به ، كما يستخدم في تقوية الحق وإقامة دعائه .

ويقول المعرى :

الحمد لله قد أصبحت في لجج مكابداً من هموم الدهر قاموساً
قالت معاشر : لم يبعث إلهكم إلى البرية عيساهما ولا موسى
وإنما جعلوا للقوم مأكله وصيروا لجميع الناس ناموساً
ولو قدرت لعاقبت الذين طغوا حتى يعود حليف الفى مرموساً^(٧٨)

ونلاحظ هنا أنه نسب القول بنفى نبوة موسى وعيسى عليهما السلام إلى قوم آخرين أشار إليهم بكلمة (معاشر) في صدر البيت الثانى ، والضمير في قوله (طغوا) في صدر البيت الرابع يعود به السياق إلى هؤلاء المعاصر الذين قالوا بنفى النبوة وهم من ثم يستحقون العقاب ، ولو قدر لفعل ذلك .

الإرادة الإنسانية :

فضلاً عن أن أبا العلاء كان له من تكوينه الذاتى المتميز فكراً ووجداناً - ما يدفعه إلى تأمل كل شىء بخصوصية فائقة ، وبرؤى مختلفة ، فإن قضية الجبر والاختيار كانت وما تزال قضية لما تحسم بإزاء الفلاسفة والفنانيين ورجال الدين جميعاً ، ويرى الشهرستانى فى الملل والنحل أنها كانت أولى دواعى الشبهات التى اجتنت الكون منذ خلقه ، ويستدل على ذلك بمناظرة دارت بين الملائكة وإبليس يتساءل فيها الأخير عن دواعى خلقه طالما أن الخالق سبحانه قد سبق فى علمه ما سيصدر عنه من شر ، ويثير أيضاً تساؤلاً حول

^{٧٧} اللزوميات : ٦٠٤/٢ : أبهوا : تبهوا ، يعبوه . يعبوه (وربما كانت صحة البيت الثانى (وما أبهوا) فذلك أقوم للمعنى) .

(٧٨) السابق : ٣٤ والقاموس هنا : وسط البحر .

الحكمة من إدخاله الجنة ليتسلط على آدم ، ثم على البشر من أبنائه بما منحه الله من سطوة التأثير عليهم ، ويشير الى أنه مطالب بطاعة الله على الرغم من أنه مخلوق بمقتضى مشيئته سبحانه وتعالى على غير ذلك^(٧٩) .

وبغض النظر عن موضوعية مثل تلك الروايات ، فإنها تشير بالقطع إلى عمق المشكلة وبرزها منذ القدم في مقدمة شواغل الفكر الإنساني ، لأنها تتناول في الحقيقة أخطر ما يعنيه حياً وميتاً : مدى مسؤوليته عن فضائله وخطاياها ، وتحديد تلك المسؤولية لمصيره بعد الموت .

ولو نظرنا في علاقة الفكر الإنساني بتلك المشكلة ، لرأينا من الطبيعي أن ينحو فيها اليونانيون منحى فلسفياً أخلاقياً ، فهكذا كان منحى أرسطو في حرية الإرادة ، يقول سانتهيلر في مقدمته لكتاب علم الأخلاق : « إذا كانت الفضائل العقلية تنمو بالتعليم والتجربة فإن الفضيلة الأخلاقية تنمو على الأنحس بالاعتقاد ولقد أفاض أرسطو في تقرير هذا المميز الأصلي للفضيلة بأكثر مما فعل أفلاطون ، من هذا ينتج أن الفضيلة والرذيلة ليستا مما أوتي الإنسان بالطبع ، فإن الطبع لم يؤت إلا الأصول »^(٨٠) .

غير أن الأمر لدى سقراط وأفلاطون قد اضطرب شيئاً ما حين قررا لا إرادية الخطيئة . وأن الفضيلة محض هبة من الله ، وأن الإنسان يذنب على رغبته لأنه لا يريد لنفسه شراً ولكن أرسطو رفض عدم مسؤولية الإنسان عن آثامه . واستشهد على رأيه بشعور الإنسان ووجدانه الذي كثيراً ما يكون من وراء أفعاله ، وكذلك بتقدير الذوق العام لأنماط من السلوك وازدراؤه للأخرى ، واستند أيضاً إلى صنيع المشرعين الذين يتخذون من إرادة المذنب فيما يأتيه معياراً للعفو أو للعقاب .

وعلى الرغم من تسجيل سانتهيلر للتناقض^(٨١) الذي وقع فيه سقراط وأفلاطون وإعلائه

(٧٩) أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني : الملل والنحل على هامش الفصل لاس حزم : ٩/١ ، ١٠ ، طبعة المشي ببغداد ومؤسسة الخانجي بمصر .

(٨٠) أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس : ١٥/١ « مقدمة المترجم » ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه : مارتنى سانتهيلر ونقله إلى العربية : أحمد لطفى السيد ، طبعة دار الكتب المصرية ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٤ م .

(٨١) أرسطو : الأخلاق : ٤٤/١ المقدمة - يقول سانتهيلر عن موقف سقراط ، « تناقض بين يقيله وبينه عليه هو نفسه ، فإنه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تُعلم ، في حين أنه يقرر أنها ليست إلا علماً » ويقول عن موقف أفلاطون : « من أين إذن ينشأ تردد أفلاطون .. لا أريد أن أقول غلطه ؟ » ويقول في ٤٩ « كذلك لم يكن أفلاطون أصح نظراً ، إذ يرى أن الفضيلة هي العلم ، وأن معرفة الخير كافية لإتيانه » .

من شأن الإرادة ، فإنه لا يلبث أن يقول بحيرية الإنسان نتيجة لعجزه عن قهر شهوات هو عبد لها^(٨٢) ومن ثم فالفرق بينه وبين سقراط وأفلاطون فرق شكلي في تحديد مسئولية الإنسان عن خطايه ، فهما يريان أنه يفعلها لجهله ، وهو يرى أنه يفعلها لعجزه عن مقاومة شهواته .

وقد وقع الرواة في التناقض والتردد ، فعبر حين يتردد روادنا في الإنسان في الاختيار ، نجدهم يساءون بالقضاء ويخضوع الإنسان تماماً للقوة الإلهية^(٨٣) .

غير أن الأبيقوريين قد سلم لهم تماماً قولهم بالجبر الخالص ولم يضطربوا فيه ، فالإنسان عندهم - ككل شيء في العالم - محكوم بقولتين طبيعية آلية لا ترد ، وبنظام دقيق لا دخل للإرادة الإنسانية فيه^(٨٤) .

وكان طبيعياً كذلك أن تعالج قضية الإرادة الإنسانية في الفكر الإسلامي من منطلق ديني يسلم تسليماً لا شبهة فيه بأن الله سبحانه وتعالى هو خالق الكون ومديره ، ومن ثم فمجال البحث هو مكان الإرادة الإنسانية من الله الخالق عز وجل .

ولقد تطورت القضية لدى المسلمين إلى ما هو أشمل من مجرد الخلاف حول مدى مسئولية الإنسان عما يأتي من خير وشر ، واتخذت شكل الخصومة العنيفة .. تقول الدكتورة بنت الشاطيء : « وقد أخذت المسألة نقطة ابتداء عند الخلاف في خلق الله تعالى لأفعال خلقه ، ثم اتسعت وتشعبت ، حتى أخذت شكل جدل حاد ، وخصومة من أعنف الخصومات التي شهدها البيئة الإسلامية ذلك لأنها لم تعد قاصرة على خلق الله تعالى لأفعال خلقه ، أو خلق الناس لأنفسهم بل تفرعت منها مسائل شتى ، كل منها كان مثار الجدل والمناظرة ، فتكلموا في الهدى والإضلال والتعديل والتجويز وإرادة الله كون الفسق والكفر . والكلام في اللطف والأصلح »^(٨٥) .

(٨٢) الأخلاق : المقدمة : ٤٩ يقول سقراط إن « التنازع الشديد بين العقل وبين الشهوة هو أمر مسلم به » ويقول عن سب وقرع الإثم : « إنما مثله قسار في الخلق يحمل الإنسان على تهويل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعاً » .

(٨٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٢٣٠

(٨٤) السابق : ٢١٩ (٨٥) بنت الشاطيء : الحياة الإنسانية : ١٢٤

ويمكن القول أن المختلفين - في حدود المجال الدينى الذى دار الصراع فى إطاره - قد وجدوا المعقول والمنقول لا يحسمان الأمر ، فالأدلة العقلية يبدو فيها التعارض إذ القول بمسئولية الإنسان وحرية إرادته فى إتيان الخير والشر ، قد يبدو متعارضاً مع الإجماع بآلا خالق غي الله ، والأخذ بجبرية الإنسان قد يتعارض مع مساءلة الإنسان وتكليفه بالسعى إبتغاء للخير وإتقاء للشر . ثم إن المنقول والمسموع كذلك قد يفضى بعضه إلى القول بالجبر ويفضى بعضه الآخر إلى الاعتداد بالاختيار . وقد أدى ذلك بالمسلمين إلى قائلين بالجبر وقائلين بالاختيار ومتوسطة بين أولئك وهؤلاء^(٨٦) .

فالقائلون بالاختيار المطلق هم المعتزلة ومن أخذ برأيهم من بطون الخوارج والمرجئة والشيعة ، وأفعال البشر عندهم محدثة ، والإنسان قادر خالق لأفعاله ومن ثم فهو يستحق عليها الثواب والعقاب .

والقائلون بالجبر المطلق هم أهل السنة كافة والجهمية ، وبعض من الخوارج والمرجئة والشيعة ، ويقين هؤلاء تام فى أن جميع أفعال البشر خلقها فيهم البارى عز وجل^(٨٧) .

والطائفة الثالثة هم من يسميهم الشهر ستانى بالجبرية المتوسطة وهم يثبتون للإنسان قدرة محدودة غير مؤثرة ، ولا يأخذون بمطلق الجبر أو بمطلق الاختيار^(٨٨) .

ومن هذا المنطلق هاجم ابن حزم مذهبي الجبر والاختيار كليهما هجوماً عنيفاً وذهب إلى أن للإنسان مشيئة ، إلا أنها لا تكون إلا أن يشاء الله لها أن تكون .

وقال ابن رشد أيضاً بالتوسط بين الجبر والاختيار ، وذهب الى أن للإنسان حرية مربوطة بالموثرات الخارجية وبالعوامل النفسية فيقول : « أعنى أن الأشياء الموجودة عن إرادتنا ، يتم وجودها بالأمرين جميعاً ، أعنى بإرادتنا وبأسباب التى من خارج .. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق ، لحقت الشكوك المتقدمة »^(٨٩) .

(٨٦) أبو محمد على بن حرم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ٥٤/٣ ، ٥٥ المئى بغداد ومؤسسة الخائى مصر أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى : مقالات الاسلاميين واحلاقات المصلين : ١٣٩/١ ، ١٤٠ - تحقيق : ... مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ .

(٨٧) الشهر ستانى : الملل والنحل : (على هامش الفصل) ٥٦ ، ٥٥/١

(٨٨) السابق : ١٠٨

(٨٩) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة : ٢٢٨ - تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم مكتبة الانجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٥٥ .

وبدهى أنه توفر لكل من أصحاب الجبر والاختيار والتوسط أو الجبرية المتوسطة سند من الأدلة العقلية والنقلية ، فأصحاب الجبر قالوا مستدلين بالعقل :
 • إنه لما كان الله تعالى فعلاً ، وكان لا يشبهه شيء من خلقه ، وجب ألا يكون أحد فعلاً غيره .

• إن الله تعالى عالم بكل شيء ، فعمل الإنسان يجرى على وفق علم الله تعالى السابق وهو إذ ذاك مجبر لا مختار .

« إن شمول القدرة الإلهية يقتضي ألا يقع في ملك الله إلا ما يريد » (٩٠) .

ومن الأدلة التي استمدوها من القرآن الكريم قوله تعالى : « وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله » (٩١) وقوله : « فلم تقتلوهم ، ولكن الله قتلهم » (٩٢) وقوله : « وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » (٩٣) وقوله : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » (٩٤) .

أما الآيات التي أسند الفعل فيها إلى إرادة الإنسان ، فقد تأولوها على أنها كما ينسب الفعل إلى الفاعل في قولنا : مات زيد ، والله سبحانه وتعالى هو الفاعل .
 وفي الاستدلال بالعقل ، قال دعاة الاختيار وحرية الإرادة الإنسانية :

• إن القول بالجبر مبطل للتكليف ، وإلا فقد نسبت إلى الله تعالى تكليف ما لا استطاع ، ولزمكم أن تميزوا تكليف المقعد أن يجرى ، وهذا ظلم وجور وهما منفيان عن الله تعالى .

وقد رد ابن حزم على هذا ، بأن في ذلك القول تشبيهاً لله بخلقته ، وهو تعالى يفعل ما يشاء . ولا يسأل عما يفعل (٩٥) .

• تكليف ما لا يطاق ، ثم التعذيب عليه ، قبيح في العقول جملة ، فلا يحسن من الباري أصلاً .

(٩٠) ابن حزم : الفصل ٢٢/٣ ، ٢٤ .

(٩١) يوسف : ١٠٠ .

(٩٢) الأعراف : ١٧ .

(٩٣) ابن حزم : الفصل ٢٥/٣ .

(٩٤) الأنعام : ١١٠ .

(٩٥) السجدة : ١٣ .

ورد ابن حزم على ذلك بأن الله فوق المقاييس وفوق أحكامنا ، وأن أحدنا ليقول مثلاً : اعبدوني .. فينكر قوله ، ويقول الله : اعبدوني .. فيكون ذلك حسناً وحقاً ، وإنما قبح ذلك منا لأننا لا نستحقه ، وكذلك قبح منا تكليف مالا يطاق والتعذيب عليه ، لأننا لانستحق هذه الصفة (٩٦) .

« إن كان الله خلق الكفر والمعاصي ، فهو إذن يغضب مما فعل وخلق ، ولا يرضى ماصنع .

ورد ابن حزم عليهم : ولكنكم تعلمون أنه تعالى خلق إبليس وفرعون والأصنام والكفار ، هذا نفس ما أنكرتم من أنه تعالى غضب من فعله وكره ما خلق (٩٧) .

« إذا كان تعالى خلق الظلم والكفر ، وجب أن يسمى تعالى ظالماً ، لأن من فعل شيئاً وجب أن ينسب إليه .

ورد ابن حزم بأن الله تعالى يفعل الأشياء ولا تنسب إليه كخلق الخمر وإبليس وبناء السماء والأرض (٩٨) « لقد وافقونا على أن الله خلق الخمر ولا يسمى خماراً ، وبني السماء والأرض ولا يسمى بناء ، وسقانا الفيث ولا يسمى سقاء ولا ساقياً ، وخلق إبليس ومردة الشياطين ولا يسمى خبيثاً ، فأى فرق بين هذا وبين أن يخلق الشر ولا يسمى شريعاً ؟ » (٩٩) .

« إذا كان فعلنا خلقاً لله .. فكيف يعذبنا من خلقه ؟

ورد عليهم ابن حزم بأنه تعالى لا يُسأل عما يفعل ، ولو أخبرنا تعالى أنه يعذبنا على ما خلق في غيرنا لقلنا به ولصدقناه ، كما نقرأ أنه يعذب أقواماً على ما به ما به .. ولا أمروا به ، لكن على ما يفعله غيرهم (١٠٠) قال تعالى : « وليحسبن أنه المم وأثقالاً مع أثقالهم » (١٠١) وقوله تعالى : « إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار » (١٠٢) وقوله « ليحسبوا أوزارهم كالملة يوم القيامة ، ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ، ألا ساء ما يزرون » (١٠٣) .

(٩٦) ابن حزم : الفصل : ١١٢/٣	(٩٧) السابق : ٦٩
(٩٨) السابق : ٧٣	(٩٩) السابق : الصفحة نفسها
(١٠٠) السابق : ٩١	(١٠١) العنكبوت : ١٣
(١٠٢) المائدة : ٢٩	(١٠٣) التحريم : ٢٥

وساق القائلون بالاختيار لتأييد منحاهم من القرآن الكريم قوله تعالى :
« وأما ثمود فهديناهم ، فاستجبوا الأذى على الهدى » (١٠٤) وقوله : « إنا
هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » (١٠٥) .

فإذا نظرنا في أقوال الفريق الثالث ، وهم أصحاب التوسط ، أو الجبرية المتوسطة كما
يسميهما الشهرستاني يقولون بأن لنا مشيئة ، إلا أنها لا تكون إلا أن يشاء الله :
« لمن شاء منكم أن يستقيم ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » (١٠٦) وقد
قالوا رداً على أدلة المجبرة وأدلة أصحاب الاختيار إن الله توحد بالاختيار في أن يفعل ما يشاء
وكيف شاء وإذا شاء ، أما اختيار الخلق فهو ما خلق فيهم من الميل والتفضيل لشيء دون
آخر ، وقد واجههم خصومهم بالاعتراضات التي وجهت إلى الجبريين والاختياريين
كليهما ، وناقشوا في إرادة الله للفسق والكفر ، وفي التكليف والعدل والثواب ، فكان
ردهم هو أن المعتزلة قالت بالاختيار لتدعيم مبدئها الأساسي بعدل الله ، ومن ثم يصح
التكليف والثواب والعقاب ، وأن أصحاب الجبر قد رفضت الاختيار تدعيماً لمبدئها في
شمول القدرة الإلهية ، وموضع الخطأ في كلا المذهبين هو أننا نقيس أفعال الخالق سبحانه
بأحكام عقولنا وهذا تشبيه لله سبحانه وتعالى بخلقه « والقول الصحيح ، هو أن العقل
الصحيح يعرف بصرته ضرورة أن الله تعالى حاكم على كل مادونه ، وأنه تعالى غير محكوم
عليه ، ولا يلزم لأحد على الله تعالى حق ولا حجة والله تعالى على كل من دونه الحق
الواجب والحجة البالغة » (١٠٧) .

ونفوا العلة الغائية ، إذ الله سبحانه وتعالى يفعل ما يفعل لا لعله إلا أنه شاء ذلك ،
فليس لأحد أن يتساءل فيقول لم خص أناساً بالسعادة ولم خلق إبليس ومردة الشياطين ؟
ولم لم يمنع قتل أنبيائه ؟ تعالى الله الذي « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (١٠٨) .

(١٠٤) فصلت ١٧ (١٠٥) الإسراء : ٣٠
(١٠٦) اسكوير : ٢٩ (١٠٧) ابن حزم : الفصل : ٩٨/٣
(١٠٨) السابق : ٩/١ ١٢ ، الشهرستاني : الملل والنحل : ١٥/١ - ١٦ ، والآية الكريمة :
الأنبياء : ٢٣

وحينما يقول ابن حزم « كل ما فعله الله من تكليف ما لا يطاق وتعذيبه عليه ، وخلق الكفر والظلم في الكافر والظالم ثم تعذيبهما وخلق الكفر وغضبه منه وسخطه إرادة كل ذلك من الله تعالى حكمة وعدل وحق ، ومن دونه تعالى منه وظلم باطل ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (١٠٩) نجد أنفسنا ميالين إلى متابعة الدكتور بنت الشاطيء في أن ذلك « جنوح مقنع إلى الجبر وانتهاء إليه » (١١٠) .

وإذا ما عايشنا صنيع المعري تجاه قضية الجبر والاختيار ، سنكتشف أنه تأملات ورؤى مختلفات لجوانب من تلك الاتجاهات الثلاثة سالفة الذكر وبذني أنها وقد صارت محورا لا بداع فني صادر عن معاناة إنسانية ، نجدها مشحونة بالقلق العلاني ذي النظرة المتوجسة إلى الكون بأسره ، على أننا سنجد أبا العلاء يكاد يجنح جنوحاً غلاباً إلى القول بالجبر وانعدام قدرة الإنسان على الاختيار .

أبو العلاء وحرية الإنسان في الاختيار :

عبر المعري في بعض شعره عن تمثله للقضية من تلك الزاوية ، فتراه يقرر قدرة الإنسان على الاختيار حين يقول :

إذا ما أصاب الفتى خطب يضرب به فلا يظن جهول أنه ظلماً (١١١)
فواضح أن تجهيله لمن يحسب خطوب الناس ظلماً حاق بهم ، لا يكون إلا لأن أبا العلاء يرى البشر يفعلون الشر باختيارهم ، ومن ثم يستحقون ما ينزل بهم من جرائه إذ هو نتيجة أفعالهم المختارة .

ويقول : تقلدت المآثم باختيار أوانسي بالفريد مقلدات (١١٢)
فالنص هنا صريح في القول بحرية الاختيار .

ويقول : تأتي أن تجيء الخير يوماً وأنت ليوم غفران تهب (١١٣)
فالإباء لا يكون إلا من قادر على فعل الشيء وعدم فعله ، وتلك هي حرية الإرادة لدى الإنسان .

(١١٠) بنت الشاطيء : الحياة الإنسانية : ١٣٠

(١٠٩) الفصل : ٧١/٣

(١١٢) السابق : ٢٠١/١

(١١١) اللزومات : ٤٢٨/٢

(١١٣) السابق : ٩٧/١ - تهب : تشوق وتهاج .

وقد يعبر أبو العلاء عن قوله بالاختيار ، ومن خلال استنكاره ذم البشر دنياهم ونقمتهم عليها ، لما يصيبهم من ضر ، فلاذنب لها ، وإنما الجبرية جريرتهم ولا يكون ذلك إلا لتمتعهم بحرية الإرادة ، يقول أبو العلاء :

نقمت على الدنيا ، ولاذنب أسلفت إليك فأنت الظالم المتكذب (١١٤)
ويقول : فما أذنب الدهر الذي أنت لائم ولكن ساء جواروا وأذنبوا (١١٥)
ويقول : كذب أمرؤ نسب النبيح إلى الذي خلق الأتنام وحط برسامه (١١٦)
ويقول : تعالى الذي صاغ النجوم بقدرة عن القول أضحي قاعل السوء (١١٧)

فتراه في البيت الثالث يستكر نسبة الشر إلى الخالق إذا قلنا بأن المرء مجبر عليه لأنه مقضى عليه به سلفاً ، وفي البيت الرابع ينزه الخالق سبحانه عن أن يفرض فعل السوء على الإنسان ، ومؤدى ذلك أن الإنسان يفعل الشر ، وغير الشر بمحض اختياره وقد يبدو صنيع المعري في هذين البيتين رداً على ماذهب إليه سقراط وأفلاطون من لا إرادة الإنسان للخطيئة ، كما أنه ظاهر المعارضة لموقف الجبرية المطلقة .

وإذا تأملنا البيتين التاليين رأينا نصاً آخر صريحاً على حرية الإنسان في الاختيار وفي خلق أفعاله وفقاً لإرادته ، ومن ثم مسؤوليته عنها ، يقول :

لا ذنب للدنيا ، فكيف تلومها واللوم يلحقني وأهل نحاسي
عنب وخمر في الإثناء ، وشارب فمن الملووم : أعاصر أم حاس ؟ (١١٨)

: فتراه في البيت الأول ينحو باللائمة على الإنسان فيما ينجم عن فعله ، وليس ذلك إلا لأنه عنده حر مختار ، وهو بائعنا في البيت الثاني إلى أن نرى اللوم يلحق شارب الخمر أكثر مما يلحق عاصرها ، على الرغم مما يشوب الاستفهام البلاغي في عجز البيت من غموض ، إذ إن الطرفين اللذين يشملهما المعنى ، من البشر ، وهما العاصر والشارب ، وقد يذهب الظن إلى اشتراكهما في المسؤولية ، على حين وردت الدنيا في الهيئ الأولى طرفاً ، ونص صراحة على ذنب الإنسان فيما أتى . وواضح أنه يرمز بالعاصر في البيت الثاني إلى القوى الخارجية التي ينسب إليها المجبرة مسؤولية تحديد فعل الإنسان .

ويقول أبو العلاء :

لا يأسن من الثواب مراقب لله في الإيراد والإصدار
فترى بدائع أنبأت متحسنا أن الجزاء بغير هذى الدار (١١٩)

(١١٤) الزوميات : ٨٦/١ (١١٥) السابق : ٨٥
(١١٦) السابق : ٤٢٠/٢ (١١٧) السابق : ٤٩٠/١
(١١٨) السابق : ٦٢/٢ (١١٩) السابق : ٥٩٣/١

فحديثه عن الثواب في البيت الأول ، ثم عن الشواهد الدالة على الجزاء في البيت الثاني ، يدلان على اختيار الانسان لما يوجب الثواب أو الجزاء في الآخرة .

والملاحظ أن : رؤية المعرى للإنسان حراً أو مختاراً لأفعاله ومصيره ، لا تمثل إلا الاستثناء بالنسبة لموقفه انعم من تلك النقضية . إذ أن قوله بخيرية الإنسان جبرية مطلقة يكاد يكون هو الموقف النهائي الخامس لأن العلاء في هذا الخصوص .

غير أن الدكتور بنت الشاطيء ترى أن النزعة الوعظية المتمثلة في غير قليل من عطاء المعرى شعراً ونثراً ، بالإضافة إلى النزعة التعنيفية التي ينمى فيها على البشر فسادهم وسوء صنيعهم ، شاهدان على قوة اتباعه إلى القول بحرية الإرادة ، تقول الدكتورة عن الحاجة في الوعظ والنصائح : « وهذا جنوح إلى الاعتراف بالاختيار والاجتهاد وإلا كيف يستقيم إلقاء النصيحة مع مغلوب على أمره جبل على الشر وأجير عليه ؟ كيف يوصى بفعل الخير وتجنب الشر من يعلم أن الأمر رهن بمشيئة الله لا بإرادة العبد ؟ » (١٢٠)

ثم تشير إلى لهجته التعنيفية التي ينمى فيها على البشر فسادهم وتقول : « وهذا جنوح إلى الاختيار لأن الجبر على الشر والخطيئة معذور وأولى بنا أن نشفق عليه ، بدلاً من أن نقسو في لومه وتعنيفه » (١٢١) .

ونحن في الحق سنرى من خلال النصوص غلبة الروح الجبرى على أبى العلاء حتى يكاد يكون ذلك هو اتجاهه العام . ولانستشف من نزعته الوعظية وتعنيفه للناس على خطاياهم ، وكشفه لفساد الطبيعة الإنسانية ، بل والحياة ذاتها ، أى جنوح إلى الاختيار كما استنتجت الدكتورة بنت الشاطيء ، بل إن أبى العلاء قد مال ميلاً يكاد يكون تاماً إلى الجبر ، ورتب عليه فساد الطبيعة الإنسانية ، إذ إن الإنسان بدون إرادته العاقلة عبيد لشهواته ولأقداره ، كما أنه نفى العلة الغائية عن مطلق الكون ، ومن ثم صارت الحياة كروناً فاسداً يتسم بالفوضى وباللاجدوى ، وعلى ذلك فقد انتهى أبو العلاء إلى تكريس الموت وإلى خيرية العدم المطلق ، وفقاً لما سرد مفصلاً في الفصل التالى ، فالرجل إذن حين يعظ أو يوصى بفعل الخير لا ينجح إلى الاختيار ، وإنما الخير المطلق والسلوك الإنسانى الأمثل عنده ليس غير تعطيل الحياة بالامتناع عن مسبباتها ، خاصة الزواج والإنسال ، وهو حين يعنف البشر وينمى عليهم فسادهم وإسرافهم في الشر ، لا يقصد إلا أن ينمى عليهم فسولتهم في ممارسة الحياة والإيضاع في أسبابها رغم يقينهم الأكيد بأنها رحلة عذاب رهيبه يجبرون عليها ويترصد لهم وحش الموت في كل لحظة ، وفي كل خطوة من خطواتها .

(١٢٠) بنت الشاطيء ، حياة الإنسانية ١٣٤

(١٢١) بنت الشاطيء ، حياة الإنسانية ١٣٥

أبو العلاء والجبر المطلق :

الإبداع العلائقي الدال على جبرية الرجل ، من الوفرة - في اللزوميات وغير اللزوميات - بحيث يكفي لاعتباره من الجبرية الخالص ، وفقاً لما ذهب إليه الدكتور طه حسين^(١٢٢) ، وحتى لا يتهم المعري مرة أخرى بالتناقض نشير إلى أن طبيعة الفنان فيه دفعته لرؤية الموقف الإنساني من الحياة وفقاً لأبعاده المختلفة ، ومن ثم فإنسان أبي العلاء قد يكون مختاراً أو مجبراً أو حائراً بين الجبر والاختيار ، ولئن كان ذلك معيماً بالقياس إلى فيلسوف يتفلسف ، فأبو العلاء المعري لم يكن فيلسوفاً ولزومياته ليست كتاب فلسفة أو منطق ، وإنما الرجل وديوانه تجربة فذة لمعاناة الإنسان الروحية ، واستكناه لموقفه من لاجدوى الحياة وعشية الوجود ثم تكثيف لتلك التجربة وتخليق لها بلغه الإبداع وبطرق الأداء في الفن .

يتأمل أبو العلاء ما يخل بالبشر من حدثان جسام لا يختارونها ، ولا سيطرة لهم عليها ، فيقول :

ما يحسارى مبلادي ولاهرمي ولاحياتي ، فهل لي بعد تخير ؟
ولا إقامة إلا عن يدي قدر ولا مسر إذا لم يقض تسير^(١٢٣)

إن الإنسان يولد ليحيا ما قدر له من حياة ، ثم يعطيه الموت ، ولا ظل من إرادة له في شيء من ذلك ، ومن ثم فالاستفهام في نهاية البيت الأول ينفي حرية الاختيار ويكرس جبرية الإنسان .

وهو يؤكد أن المبدأ الأساسي في الحياة الإنسانية هو الإجبار لا الاختيار ، فالإنسان يولد بلا رأى ولا إرادة له في ميلاده ، وهذا المعنى ماثل في صدر أول البيتين السابقين وكذلك قوله :

ولم نحلل بدنينا اختياراً ولكن جاء ذاك على اضطرار^(١٢٤)

فالمرء يلقي به إلى خضم الحياة والمعاناة مكرها ، ثم ينتزع منها على رغمه وضد غرائزه المتعلقة بها ، ولا إرادة له في المجيء والرحيل كليهما ، بل هو مجبر مكره على الأمرين معاً .. يقول أبو العلاء :

المرء يقدم دنياه على خطر بالكراه منه ، ويبأها على سحق^(١٢٥)

(١٢٢) طه حسين : حديد ذكرى أبي العلاء : ٢٨٦ ، ضمن المجلد العاشر من مجموعة أعمال طه حسين الكاملة ، دار الكتاب العربي - بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٤ .

(١٢٣) اللزوميات : ٤٣٩/١ (١٢٤) السابق : ٥٦٢

(١٢٤) السابق : ١٠٦/٢

ثم نراه يعمم الجبر على ما بين أول الجسر ونهايته ، على ما بين لحظتى الميلاد والموت
فيقول :

جئنا على كره ، ونرحل رُغماً ولعلنا ما بين ذلك تُجبرُ (١٢٦)

فالسباق النفسى لليت يدل على أنه يرى الإنسان مجبراً من بداية الرحلة إلى نهايتها
وهاهو أبو العلاء المدلل غالباً بالعقل وسطوته يقول :

والعقل زين ، ولكن فوقه قدر فما له في ابتغاء الرزق تأثير (١٢٧)

فلا سببية إذن ، ولا اجتهاد أو تأثير لقوى الإنسان العاقلة في طلب الخير . إذ لا كلمة
في ذلك لغير القدر ، والإنسان على ذلك مسير لا مخير :

ولولا القضاء الحتم ، أخبى واقد ولم بين ، حول الرافدين خباء (١٢٨)

فما الإنسان إذا أشعل ناراً أو بنى مستقراً ، وفيما هو أعظم أو أصغر من ذلك إلا أداة
طبعة في يد القدر يصنع بها ما يشاء .

ويقول أبو العلاء :

قضى الله فينا بالذى هو كائن فتم ، وضاعت حكمة الحكماء
وهل يَأْبُقُ الإنسان من ملك ربه فيخرج من أرض له وسماء ؟ (١٢٩)

وعلى ذلك فحكمة الحكماء وتدير العقلاء هباء أمام القضاء المحتوم ، وليس على
الإنسان إلا الاستمرار في محنة وجوده إلى أن يخلصه الموت .

ويقول في فساد الدنيا ، ودنس البشر ، وعجز العقل الإنسانى - الذى يرادف الإرادة
في هذا السياق - عن مواجهة القضاء :

مومس كالإناء دنسه الشر ب ووغد كأنه الكلب والغ
وعقول ليست تردّ فتيلاً لقضاء في عالم الله بالغ (١٣٠)

(١٢٦) اللزوميات : ٤٤٥/١

(١٢٧) السابق : ٤٣٩

(١٢٨) اللزوميات : ٤٥ أحى : من أخبى النار : أطفأها ، وأخبى كذلك : نصب الخيمة .

(١٢٩) اللزومات : ٦٤/١ (١٣٠) السابق : ١٤٧/٢

ويقول أيضاً :

قالت معاشرُ : كل عاجز ضرع ما للخلائق ، لا ببطء ولا سرعُ
مدبرون ، فلا عتبُ إذا خطئوا على المسيء ولا حمد إذا برعوا
وقد وجدت لهذا القول في زمني شواهداً ونهائي دونه الورع (١٣١)
ويقول : وما فسدت أخلاقنا باختيارنا ولكن بأمر سببته المقادر (١٣٢)

فنراه يذهب في البيت الثاني من ثلاثة الآيات الأولى ، وفي البيت الأخير إلى أن فساد الخلق الإنساني أو صلاحه ، ومن ثم إتيان الفضيلة أو الرذيلة ، وإدراك النجاح أو الفشل ، ليس مما يحسب للإنسان أو عليه ، إذ هو في كل ذلك مسير لا مخير ، ومجبر لا قادر مختار ، ثم نراه يقول في البيت الثالث إن الأدلة على جبرية الإنسان كثيرة وموفورة ، ولا نحسب قول الرجل بأنه صد عن الأخذ بتلك الأدلة بقادر على التخفيف من روح الجبر السارية في الآيات الثلاثة جميعها ولعل قوله بأن الورع نهاه عن القول بالجبر ، رغم شواهدة الموفورة وتقريره بأن اعتناق الحبرية محنة شدة على الإنسان من كسر أحد أعضائه على ما جاء في قوله :

ودعواك الطيب لجبر عضو أخف عليك من دعواك جبر (١٣٣)
لعل في ذلك ما ينبىء بالصراع الدينى والسياسى الذى استمر بين دعاة الجبر ودعاة الاختيار على نحو ما أشرنا إليه آنفاً .

ويعلق الدكتور طه حسين على الآيات العينية الثلاثة فيقول : « فزاد في هذه الآيات على إثبات الجبر أمرين : أحدهما نفى التكليف والآخر أنه يرى الجبر ويؤمن به ، ولكن الورع ينهاه عنه ، ولو صدق لقال : إن خوف الناس هو الذى ينهاه » (١٣٤) .

ونحن لانستطيع أن نوافق الدكتور طه حسين في أن خشية الناس ، أو التقية هي العلة في تعبير المعري عن جبريته على نحو ما جاء في البيت الأخير وإنما هي كما أشرنا قبلاً طريقة الفنان - لا الفيلسوف - في صياغة رؤاه للمواقف الإنسانية ، وإشاراتة الموحية بما يكتنف عصره من صراعات حول قضية الجبر والاختيار ، ولقد أوردنا ، وسنورد في هذا الجزء من البحث عشرات الشواهد من اللزوميات وحدها يعول فيها أبو العلاء على الجبر الصريح ويقول به دون أى لبس ، مما ينفي الرهبة أو خوف الناس عن الرجل في هذا

١٣٠. اللزوميات : ١٢١/٧ والخبرغ : الذيل (١٣٢) السابق : ٢١١/١
(١٣٤) طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء : ١٨٧
(١٣٢) اللزوميات : ٥٠٦

الصدد بل إن الدكتور طه حسين نفسه يقول في الصفحة السابقة على تعليقه آنف الذكر : « وقد ذكر الجبر في اللزوميات أكثر من مائتي مرة ، يثبت ويناضل عنه ، ويبسط سلطانه على الحياة العملية للأفراد والجماعات » (١٣٥) .

ونحن لاندري بعد كيف نوفق بين هذين الرأيين المتعارضين والمتتاليين للدكتور طه حسين في تلك القضية الواحدة .

ويقول المعري :

وإذا عدوت على القضاء مغالبا فأذاك تستمرى ، وأنفك ترغم
أ يكون رفع للشرور ، فينتهى غار ، ويقنع بالنبات الضيغم ؟ (١٣٦)

فيذهب إلى أن مقاومة القضاء المقدر ليس في الحقيقة إلا محض حمق وجهالة إذ لا قبل للإنسان بذلك ، ولانتيجة له سوى الاستسلام الخاضع ، ومن المستحيل أن ترفع الشرور المقدرة على البشر ، والفساد الضارب فيهم وفي الحياة لتنتهى غواياتهم وتحمد خطاياهم .
ويقول أيضاً : وكيف يقام في أمر مهم ليفعل والمقادير مقعدات ؟ (١٣٧)

والاستفهام البلاغى في البيت ناف لإرادة الإنسان وقدرته على الاختيار والفعل في مواجهة ما قضت به المقادير .

ويقول : قضى الله أن الآدمى معذب إلى أن يقول العالمون به : قضى (١٣٨)

فالعذاب مقضى به على الإنسان في حياته ، ولا مخلص من مجته تلك إلا الموت .
ويقول :

كتب الشقاء على الفتى في عيشه وليبلغن قضاءه المكتوبا (١٣٩)

فنرى الشقاء كذلك قضاء محتملاً على الإنسان ، لم يحل به باختياره ، ولا تجدى في رده الإرادة .

ويقول :

إذا كنت يعسوب قوم فخف قدرا مازال كالطفل يصطاد اليعاسيبا (١٤٠)

(١٣٥) تحديد ذكرى أبى العلاء : ٢٨٦ (١٣٦) اللزوميات . ٤١٠/٢

(١٣٧) السابق ٢٠٠ ١

(١٣٨) السابق ٧٢

(١٣٩) السابق ١٣٠

(١٤٠) السابق ١٢٧

فالقدر القاضى فوق الإنسان لايمحو إرادته فحسب ، بل هو فى تسلطه عليه أشبه بطفل عابث أرعن قد غابت عنه الحكمة وجانبه القصد .

ويقول بما يفصح تماماً عن جبريته المطلقة ، ورده على كل شأن من شئون الإنسان إلى قوى خارجة عن إرادته :

وما شرف الإنسان إلا عطية حدثها الليالى ، والقضاء المسخر (١٤١)
فالشريف لا يكون كذلك باختياره وإرادته أو بخلقه وعمله ومبادئه ، وإنما لأن الأقدار دفعته إلى هذا المسار لغير علة مفهومة .

ويقول أيضاً : إله قادر ، وعبيد سوء وجبر فى المذاهب واعتزال
ولولا حاجة فى الذئب تدعو لصيد الوحش ما اقتنص الغزال (١٤٢)

فالله سبحانه قادر مهيم . وتلك حقيقة مسلمة ، والناس منقسمون بين سنية تقول بالجبر ، وبين معتزلة تقول بالاختيار ، غير أن الذئب ما كان ليقتنص الوحش ما لم يكن مهياً لذلك ومجبوراً عليه ، ويمكننا يفضى لنا أبو العلاء من خلال الرمزية الفنية بجبريته الخالصة .

ويقول كذلك : كل على مكروهه مبسل وحازم الأقوام لا يُنسل
والخير محبوب ، ولكنه يعجز عنه الحى أو يكسل
وجرعة الذيفان مشروبة وغيرها المستعذب السلسل (١٤٣)

فالإنسان كما يراه المعرى هنا ، مدفوع إلى ما يكره مرغماً ، وهو عاجز عن تحقيق ما يريد إذ لايراد له ذلك ، ومن ثم فالعقل الحازم يقول بتجنب الإنسال والكف عن خطيئة الحياة خلاصاً من أوصاب جسام للنسل وللناسلين جميعاً ، ورغماً عن ذلك لا يكف البشر عن إذكاء جذوة الحياة ، وهذا ديدنهم فى كل خير يرونه ويحبونه ثم يتقاعسون عن تحقيقه ، إما عجزاً ، وإما فسولة . إن الإنسان لينسحق بالآلام وهو المحب الكلف بالسعادة ، ثم إذا به يتعلق بأستار الحياة رغم يقينه الثابت بأنها رحلة شقاء ومعاناة وأن الخير كله فى تعطيلها . وواضح أن أبا العلاء ينوع فى الإعراب عن تصوره الأساسى بجبرية الإنسان المطلقة فى الحياة .

(١٤١) اللزومات : ٤٢٠/١

(١٤٢) السابق : ٢٧٣/٢

(١٤٣) السابق : ٢٨٢

ويقول كذلك :

لم يسقكم ربكم عن حسن فعلكم ولا حماكم غمما سوء أعمال
وإنما هي أقدار مرتبة ما علقت بإساءات وإجمال
دليل ذلك أن الحر أعوزه قوت ، وأن سواه فاز بالمال
كم جد بالرزق ثاو في منارله وحّد سار بأقراس وأجمال (١٤٤)

ويقول أيضاً :

إذا نزل المقدار لم يك للقطا نهوض ، ولا للمخدرات إباء (١٤٥)

وهو هنا لا ينفي العلية فحسب ، بل يرد كل ما يحدث للإنسان دون تحفظ إلى قدر الله ومارتبه في سالف علمه وأقضيته ، وما الإنسان سوى منفذ ، أو صورة تتجسد فيها الأقضية ، وعلى ذلك فالصلة معدومة بين النتائج وما يعتبره الناس أسباباً لها ، فالسقاء ليس ثواباً عن حسن الفعل ولا الجذب جزاء عن سوء الأعمال ، والرزق ليس مشروطاً بالجهد والسعى ، فكم من قابع في منزله قد بسط له في رزقه ، وكم من كادح حبل بينه وبين مبتغاه . فكل شيء بقضاء إذا حل فهو نافذ ولا مهرب منه حتى لكأن المرء بإزائه قطا كسيرة الجناح أو أسد مشلول في أجمته .

ويقول أبو العلاء :

قد حار آدم في القضاء وآله أفلللملائك في السماء تحير ؟
تتخيرين الأمر كي تحظى به هيهات .. ليس على الزمان تحير (١٤٦)

فالقضاء المقضى به على الناس فوق إرادتهم ، مجهول حير البشرية مذ كانت حتى لكأن ملائكة السماء قد حارت بدورها فيه ، وعليك أيتها النفس أن تدركي عجزك وانتفاء قدرتك وإرادتك فيها تفعلين أو تتجنين .

ويقول أيضاً :

تمشى علينا الحادثات ووطؤها كسنا البوارق ليس فيه عثار
إن كان من قتل المحارب مجبرا يسطى عليه .. فأين يبغى الثأر ؟ (١٤٧)

(١٤٤١) التلوه ص ٢٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، الأسود السبعة في حاشيها

(١٤٤١) التلوه ص ٢٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦

(١٤٦) التلوه ص ٢٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦

(١٤٧) التلوه ص ٢٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦

فتراه يمهّد في البيت الأول لما يريد أن ينتهي إليه في البيت الثاني ، إنه يقرر سطوة الحادثات على البشر ، وطغيانها الذي لا يتعثر ولا يتخلف عليهم ، ثم يقرر تأثيثاً على ذلك ما يراه من جبرية الإنسان ، وهو يصل إلى ذلك على جسر من اللغة الموحية المؤدية ، فالحادثات التي تطوّنا دون عثار هي التي تقتل ، وما القاتل الإنسان إلا أداة ، ومن ثم فهو مغلوب على أمره ، مسطو عليه ، وقبل أن يجابهنا بسؤاله البلاغي في عجز البيت الثاني عمن يكون المسئول عن القتل في تلك الحال نكون قد انتهينا نحن إلى ما يريدنا أن ننتهي إليه من جبرية الإنسان المطلقة في الحياة .

ونراه في البيت التالي يتقدم من حيث انتهى في البيتين السابقين ، فهو لا ينفي مسئولية الإنسان المجبر على أفعاله فحسب ، بل ينحى باللائمة على من يلمس الثأر لدى الأداة - الإنسان - وليس لدى القاتل الحقيقي ، وهو القضاء الذي اتخذ من أحد رجلين أداة ومن الآخر قتيلاً .. يقول أبو العلاء :

يا طالباً ثأر القتل ، ألم بين لك أن كل العالمين جبار؟ (١٤٨)

إنه يعبر عن جبريته تعبير الواصل المتيقن من الحقيقة ، فيستخدم الاستفهام الاستنكاري في مخاطبة من يجهلون تلك الحقيقة التي تملأ عقله وكيانه .

ويقول الأستاذ العقاد في جبرية أبي العلاء : « أما الجبر فهو سبيل كل رجل يشعر في نفسه بتضارب الإحساسات ، وتحكم الطبائع ، ويعلم بعد مكابذتها أنه لا حيلة له فيما يرضى أو فيما يأبى ، وأنه لا إختيار لعقله فيما ينوي وفيما يصنع ، وما كابد التضارب في الإحساس والفكر أحد كما كابد المعري ، فذاك هو الذي أمضته وأرهقه حتى انتهى به إلى الجزم بأن الإرادة مغلوطة ، والأهواء مستبدة ، والعقول مسخرة .. وعلى هذا فهو مبتكر في مذهب الجبر لا مقلد » (١٤٩) .

وإذا تجاوزنا عما يراه الأستاذ العقاد تضارباً في فكر المعري وإحساساته ، إذ أنه عندنا ليس إلا تنوع التجربة وثراء التأمل الميتافيزيقي للكون ، نقول إذا تجاوزنا عن ذلك أن نرى الأستاذ العقاد يرد الجبر العلائقي إلى الموروث والمكتسب في التكوين الروحي والعقلي لأبي العلاء ، ذلك التكوين الذي تناولنا روافده في الفصل الأول من البحث ، إن أبا العلاء قد

(١٤٨) اللزومات : ٤٥٩/١

(١٤٩) عباس محمود العقاد : تفصيل : ٣٢

فطر في الغالب على مزاج عدوى متبرم بالغ الحساسية ، وامتلكت عقلاً خارقاً نفاذاً إلى الأغوار من كل شيء ومن كل حالة من أحوال الذات والكون والإنسان ، وقد وصلت تجارب الرجل ومعاناته وثقافته الشاملة والعميقة بكل من تلك المكونات الفطرية إلى أقصى طاقاته وغاية مداه .

ويقول أبو العلاء :

غدا رمضاني ليس عنى بمنقضى وكل زمانى ليلتى آخر الشهر
أروم خلاصاً من قضاء مسلط على ، توخى قاهر الناس بالقهر^(١٥٠)

إن الرجل ليدرك قدر نفسه وجبروت عقله في مواجهة الآخرين ، ولكنه ليقر أيضاً بعجزه عن التحرر من قضائه القاهر المتسلط عليه ، وسرى في الفصل التالي كيف تصاعد بالمعري تجربته الميتافيزيقية وإحساسه الغامر بفساد الحياة حتى لا يجد مخلصاً للإنسان من عذابه سوى الموت .

ويقول المعري :

قضاء يوافي من جميع جهاته^١ كما هو عن أيماننا والأياسر
ولو لم يرد جور البزاة على القطا مكوئها ، ما صاغها بمناسر

فراه يذهب لا إلى القضاء مسلط فحسب على الكون من جميع أقطاره ، بل يقول إنها مشيئة الخالق سبحانه وتعالى ، ولعلنا نتذكر هنا ما ذهب إليه دعاة التوسط بين الجبر والاختيار من أن قياس أفعال الحق عز وجل إلى أفعال المخلوقين هو قياس باطل وفاسد ، فالأمور لدى عزته وجلاله معايير ومقاييس لا بد من أن نسلم بعجز عقولنا عن إدراك كنهها وأوجه الحكمة فيها .

ويقول كذلك في تأكيد جبريته المطلقة ، تلك التي ترد كل الأمر إلى المشيئة العليا ولا تبقى منه شيئاً لإرادة الإنسان :

وما زالت الأقدار تترك ذا النهى عديماً ، وتعطى منية النفس غمرها
إذا يسر الله الخطوب فكم يد وإن قصرت تجنى من الصاب تمرها
ولولا أصول في الجياد كوامن لما آبت الفرسان محمد ضميرها^(١٥٢)

(١٥١) السابق : ٥٢٧/١

(١٥٠) اللزومات : ٥١٩/١

(١٥٢) السابق : ٤٩٣

فتراه يقول في الآيات بنفى العلية عن الحياة الإنسانية ، فأولو العقل والفضل معدمون وغيرهم موسرون ، والضرر يلحق بالإنسان دون أخذه بأى من أسبابه ، وكل شيء راجع إلى ما أريد له وركب فيه ، ويستخدم الرجل رمزيته الفنية للدلالة على أن الطبائع المخلوقة في الإنسان ولاحيلة لقدرات عقله أمامها ، هي في الحقيقة نوع من الجبر المطلق الذى يحدد مصيره على غير إرادته ، ومن ثم فتلك الطبائع القاهرة هي من وسائل القضاء في التسلط على الإنسان ، فينجح أو يفشل ، ويحسن أو يقبح وليس له إرادة أو اختيار لشيء من ذلك وما أشبهه بيجاد خلقت ضامرة فاستحسن منها الفرسان ضميرها وحمدوها من أجله ، ولافضل للضامرة ، أو ذنب لتلك غير الضامرة في شيء من ذلك .

ويقول أيضاً حول دلالة البيت الأول :

الناس بالأقدار نالوا كل ما رزقوا ، ولم يعطوا على الأقدار (١٥٣)

ويقول كذلك في هيمنة القضاء على مصائر البشر بغير مايبغون :

ندار على الذى نهوى سواه بحكم الله فى الفلك المدار (١٥٤)

فإذا كانت حياة البشر تسير على غير ما يريدون ، فهم إذن مجبورون غير مختارين

ويقول أيضاً بيته الذائع في تكريس الجبر وعجز الإرادة الإنسانية :

تقفون والفلك المسخر دائر وتقدرتون فتضحك الأقدار (١٥٥)

ويقول : ويقامر الإنسان طول حياته قدراً تمنع من رضا بقمار (١٥٦)

وبدهى أن الهدف متناقض بين طرفي المقامرة ، فالذى يريده الإنسان معاكس لما يريده القدر ، وبدهى كذلك أن المقامرة تحسم دائماً لصالح القدر ضد مشيئة البشر .

ويقول أيضاً :

وهل ألوم غيباً فى غباوته وبالقضاء أته قلة الفطن (١٥٧)

وليس الفطن والحمق فحسب من هبات الأقدار ، بل إن أبسط سلوك للإنسان لا يصدع فيه إلا عن مشيئة القدر ، يقول :

ما حُركت قدم ، ولا بسطت يد إلا لها سبب من المقدار (١٥٨)

(١٥٣) اللزوميات : ٥٩٣/١

(١٥٤) السابق : ٥٦٣

(١٥٥) السابق . ٤٥٤

(١٥٦) السابق : ٥٧٨/١

(١٥٧) السابق : ٥٥٢/١

(١٥٨) السابق : ٥٨١/١

ونراه يقول في استفهام محمل بالنفى والاستكثار ، ومشوب بالسخرية من الإنسان الضعيف الذى يتجاهل حقيقة كينونته ، ويطمح إلى امتلاك الإرادة ومغالبة الأقدار التى لا تغلب :

أرجوت أن تعطى اختيارك والفتى يغلو على شمس من الأقدار (١٥٩)
ويخاطب المعرى البشر قائلاً :

فكروا فى الأمور يكشف لكم بعض الذى تجهلون بالتفكير
لو درى الطائر الموكر بالعقبى أى أن يهم بالتوكير (١٦٠)

والذى يطلب المعرى من البشر أن يدركوه بإنعام النظر وتعقل مسار الحياة بهم ، هو أن مصائرهم موكلة بأقدارهم وأقضيتهم لا بإرادتهم وتديبرهم ، وعلى ذلك يقول فى البيتين التاليين إنه لا يجدى تقدير الشحيح فى زيادة رزقه ، ولا يحول بعد المرء عن أسباب رزقه دون بلوغه وفقاً لما جرت به المقادير والأقضية :

يشق الحريص على نفسه ويطلب من عيشه أن يسُر
ويأتى الفتى رزقه وادعا ولو كان فى النيق عند الفلر (١٦١)

ويقول فى تصوير مثير لتلاشى الإرادة الإنسانية فى مواجهة المصير المحتوم :
ومن يدفع القلر الأولى إذا فمه لأكيل فغر ٢٢ (١٦٢)
فالاستفهام هنا يتجاوز توكيد النفى ، ليصور نفسياً وإنسانياً مدى الهول الإنسانى فى مواجهة مصير لم يسع إليه وقدر لا قبل له بمواجهته ، وهو عاجز أبداً عن مدافعة الشر ورده ليتجنب ما يلحقه من ضرر ، ولكن دون جدوى :

قد يمكن البعث إن نادى المليك به وليس منا لدفع الشر إمكان (١٦٣)
ويقول : نبكى ونضحك والقضاء مسلط ما الدهر أضحكنا ولا أبكانا
وأرى الجدود حبت قريشاً ملكها وزوته عمداً عن بنى ملكانا (١٦٤)

(١٥٩) اللزوميات : ٥٩٤/١

(١٦٠) السابق : ٦٠٢

(١٦١) السابق : ٦١٧ والفلر : الوعول ، والواحد فلر

(١٦٢) السابق : ٦١٨ (١٦٣) السابق : ٥٠٠/٢

(١٦٤) السابق : ٥٣٠

فرماننا المعيش لأعلاقه به بشقائنا وسعادتنا ، وإنما هي أقتضيتنا التي تعمل في مصايرنا
بغير إرادتنا وتسلبنا حرية الاختيار ، وهي التي خصت المجلودين بالتوفيق . وحجبه عمداً
عن غيرهم دون سبب أو علة في أولئك أو هؤلاء .

ويقول الرجل كذلك :

أعوذ برى من سخطه	وتفريط نفس وإفراطها
وتجري المقادير منه على	عظام النجوم ، وأشراتها
وما دفعت حكماء الرجال	حتفا بحكمة بقراطها
ولكن يحى قضاء يريـ	لك أخاغيها مثل سقراطها (١٦٥)

إن المقادير سارية على مخلوقات السموات والأرض ، وليس لعلم الإنسان أو جهله من
تأثير في فقدانه حريته تجاه القضاء الصارم ، فأمامه يتساوى الحكماء والدمماء جميعاً .

ويقول أبو العلاء بجبرية قلقة حائرة :

خرجت إلى ذى الدار كرها ورحلتى	إلى غيرها بالرغم والله شاهد
فهل أنا فيما بين ذينك مجبر	على عمل أم مستطع فجاهد ؟ (١٦٦)

إنه يقطع بجبرية الحياة الإنسانية في مبدئها وفي منتهائها ، ويتساءل عما بين بداية الرحلة
ومنتهاها هل هو مجبر خلاله أم مختار ؟ غير أن السياق يوحي بأنه تساؤل الحائر في مصير
الإنسان المجبر ، لا الشاك في جبرية المصير في تلك الحياة .

ويقول كذلك مع ميل أوضح إلى الجبر :

أرى شواهد جبر لا أحققه كأن كلا إلى ما ساء مجرور (١٦٧)
فشواهد الجبر وأدلته قائمة على أن الإنسان مدفوع إلى مايسوؤه على غير إرادته ولكنه
قلق الفنان وطريقته في التعبير عما يجد يتمثلان في آخر صدر البيت .

(١٦٦) السابق : ٣١١/١

(١٦٥) البروميث : ١١١/٢

(١٦٧) السابق : ٤٣٧

أبو العلاء بين الجبر والاختيار :

وعلى الرغم مما أسلفناه من تعاضم الروح الجبرى الصريح فى شعر اللزوميات ، وعلى الرغم من هيمنة جبرية الرجل على جانب كبير جداً من عطائه الشعرى والنثرى جميعه ، مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأنه كان من الجبرية الخالص ، فإن روح الفنان فى أبى العلاء قد صورت تلك القضية الخطيرة التى شغل بها الإنسان منذ وعى لنفسه وجوداً فى الحياة : من كل رؤاها ، ومن مختلف أبعادها وزواياها ، ويتمثل البعد الثالث الذى رصده أبو العلاء فى تلك القضية ، فى موقف التوسط بين الجبر والاختيار ، أو فى تلك الجبرية المخففة المملطة التى أشرنا إليها آنفاً . يقول المعرى فى التوسط بين الجبر وحرية الإرادة فى الاختيار :

لا تعش مجبراً ولا قسرياً واجتهد فى توسط بيننا (١٦٨)

وواضح أن هذا التوسط المقصود هو الجبر الملطف الذى يرفض الجبرية المطلقة وحرية الإرادة فى الاختيار ، ويقول بمشيئة غير مؤثرة للإنسان ، ويتكئ على أنه لا يجوز قياس مايتعلق بالحق سبحانه وتعالى إلى نظائره لدى البشر . وقد وافقنا الدكتور بنت الشاطىء فى أن هذا الاتجاه ليس غير جنوح مستتر إلى الجبر .

ويمثل الرؤية العلائية الرابعة فى تلك القضية ، أن يتوقف الرجل عن القول بالجبر أو الاختيار أو التوسط ، أو أن يعرض المواقف المتباينة والعناصر المشكلة لأبعاد الصراع فى تلك القضية دون أخذ صريح بأى منها .

يقول المعرى :

وان سألوا عن مذهبي فهو خشية من الله ، لا طوقاً أبث ولا جبراً (١٦٩)
إنه يقرر توقفه عن الأخذ بغير خشية الله ، غير مدفوع إلى ذلك بموقف خاص فى قضية الجبر والاختيار .

ويقول أبو العلاء :

وقيل نفوس الناس تستطيع فعلها وقال رجال : بل تبين جبرها (١٧٠)

(١٦٨) اللزومات . ٥٣٥/٢

(١٦٩) السابق ٤٨٤/١ الخوى ، طالع أى حبه الاختيار

(١٧٠) السابق ٤٢٣

فتراه يعرض كلا المذهبين دون التزام بأى منهما ، ودون تحديد لاتجاه بعينه على نحو ما فعل في البيت السابق إذ قرر أن تقوى الله عنده لاعلاقة لها بجبر أو اختيار .

ويقول في الاتجاه ذاته :

وَتَخَالَفَ الْأَهْوَاءُ : هذا مدع فعلا ، وذلك دينه لإجبار (١٧١)

فالرجل يعرض هنا المذهبين الرئيسيين دون بيان هوية خاصة به في القضية .

ويقول المعرى :

وجدت الفتى يرمى سواه بدائه ويشكو إليك الظلم وهو ظلوم
فإن كان شيطان له يستغزه فأيهما عند القياس تلوم ؟ (١٧٢)

فتراه في البيت الأول قد أثبت للإنسان إرادة الشر ، ومن ثم فهو ظلوم ملوم ، ثم لا يلبث في البيت الثاني أن يوزع مسؤولية الفعل بينه وبين قوى خارجة عنه تتسلط بقدراتها عليه ، ومن ثم يطرح الرجل سؤالا يبقى بلا إجابة عن كون المسئول الحقيقي عن الشر في تلك الحال ؟ .

ويقول أبو العلاء :

فأوسع بنى حواء هجراً فإنهم يسرون في نهج من الغدر لاحب
إذا ما أشار العقل بالرشد جرهم إلى الغي طبع أخذه أخذ صاحب (١٧٣)

فتراه ينحو باللائمة على البشر لتكبيهم طريق الحق واتسامهم بالغدر ، وبدهى أنهم لا يلامون إلا لأنهم ذوو إرادة واختيار فيما يلامون عليه ، غير أنه لا يلبث في البيت الثاني أن يوزع مسؤولية الفعل بين عقل يريد إلى الرشd ، وطبع لاحيلة للإنسان فيه يطغى على العقل ويقود إلى الخرق والفساد . وتبقى علامة الاستفهام قائمة : هل الإنسان مخير لا متلاكه العقل المفكر ، أم مسير مجبر لسيطرة طبائعه وغرائزه التي لا قبل له بمقاومتها على قواه المفكرة العاقلة ؟

(١٧١) 'مشرق' ٢٠١٢/٣٩٣

(١٧١) اللزوميات ٤٥٩/١

(١٧٣) اللزوميات : ١٤٢/١ .

ويقول أبو العلاء في حيرة الفنان وقلق الإنسان بإزاء تلك القضية :
كيف احتيالك ، والقضاء مدير نجنى الأذى .. وتقول إنك مجبر (١٧٤) .

ذلك لأن التسليم في صدر البيت بأن القضاء هو المدير ، يعنى بالضرورة نفى المسؤولية في جناية الأذى عن الإنسان ، إذ هو تبعاً لذلك مجبر بالفعل وأداة في يد القضاء وليس فاعلاً أصلياً ، وعلى الرغم من ذلك يصاعد القلق عبر صياغة البيت متمثلاً في قول الرجل : (كيف احتيالك - تجنى الأذى - وتقول إنك مجبر) فكلها ينبىء عن جنوح إلى تحميل الإنسان جانباً من المسؤولية عن ممارساته وأفعاله .

وبعد .. فلعله من المناسب أن نتلث قليلاً لنرى ما يمكن أن نطمئن إليه باعتباره الموقف الفكرى والنفسى الحاسم لأبى العلاء في تلك القضية المتميزة : قضية الجبر والاختيار .

ولقد سبق أن رأينا الدكتور طه حسين في تجديد ذكرى أبى العلاء يعتبره جبرياً وقيم الأدلة على ذلك ، ولكنه عاد فوضعه ضمن الجبرية الملطفة أو مذهب التوسط بين الجبر والاختيار ، ولقد بنى موقفه الجديد على قول المعرى في الفصول والغايات : « ألا ترى الحجر الموضوع مر به العائر فأدمى الإبهام ! ولا ذنب للحجر ، ولكن للواضع والعائرين » (١٧٥) .

وقد نسب الدكتور أبا العلاء إلى الجبر الملطف تأسيساً على ذلك لأن التبعة فيما حدث ليست تبعة الحجر بالقطع ، وإنما هى موزعة بين من وضعه في الطريق فهياً أسباب إيدائه من يعثر به ، وبين العائر الذى لم يستدل بعقله على موضع العثار فيتجنبه ، وعلى ذلك فأبو العلاء يرمز بذلك إلى أن مسئولية الشر في الحياة الإنسانية موزعة بين من يهوى دواعيه وأسبابه ، وبين من يأخذ بتلك الأسباب فيرتكب الشر ولا يهتدى بعقله الهادى إلى الخير والحق (١٧٦) . ثم يخلص الدكتور طه حسين إلى أن يقول : « وإذن فهو الجبر الملطف -

(١٧٤) اللزومات : ٤٤٨/١

(١٧٥) أبو العلاء المعرى : الفصول والغايات : ٢٧٩/١ .

(١٧٦) طه حسين : مع أبى العلاء في سجنه : ٤٥٤ المجلد العاشر من الأعمال الكاملة للمؤلف ، دار الكتاب اللبناني : بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٤ .

إن صح هذا التعبير - الجبر الذي يعذر الإنسان بعض العذر ، ولكنه لا يعفيه من التبعات كلها ، الجبر الذي يبيح لأبي العلاء أن يلوم الناس على آثامهم ، ويأمرهم بالخير ، ويفرض عليه أن يختار لنفسه فيصطنع الخير ما وجد إلى ذلك سبيلاً ، وهذا الرأي من آراء أبي العلاء شائع في اللزوميات شيوعاً شديداً على تفاوت في ذلك ، فهو مرة يسرف في الجبر ، ومرة يقتصد فيه «(١٧٧) .

ونحن نرى أن التوسط ، أو الجبر المخفف ، شأنه شأن القول بالاختيار أو التوقف التام عن التحديد ، تتطامن جميعها إذا قيست إلى الجبرية الخالصة الطاغية على اللزوميات كما وكيفاً ، وقد فصلنا ذلك آنفاً وأثبتنا رأي الدكتور طه حسين في تأكيد ذلك . وفضلاً عن هذا ، نقول إن الدكتور طه حسين قد أسرف في الاستنتاج من تلك العبارة العلائية التي أوردها عن الفصول والغايات ، والذي أفضى به إلى ذلك هو استنباطه من العبارة دوراً ذا شأن للعقل في السلوك الإنساني ، إذ يقول في تحليله لتبعة الإنسان في ارتكاب الشر : « والنوع الثاني تبعة الذين يرون أسباب الشر فلا يتجنبونها .. وإنما يقبلون عليها .. فهذه تبعة سلبية ، وأيسر ما يستخلص من تحقيق هاتين التبعتين أن الإنسان ليس مسؤولاً كل السؤال عن سيئاته ، لأنه لم يتكرر أسبابها .. ولكنه في الوقت نفسه ليس معفياً كل الإغفاء من هذه السيئات لأن له عقلاً يهديه في هذا الطريق فمن الحق عليه أن يهتدى وهو ملوم إذا لم يفعل » (١٧٨) والمتضمن الدقيق في عبارة أبي العلاء ، لا يجد ذلك الذي استوحاه الدكتور طه حسين منها عن دور العقل في الفعل البشري ، خاصة إذا علمنا أن أبا العلاء قال قبل تلك العبارة مباشرة : « إن الله - وله علو المكان - جعل الشر غريزة في الحيوان ، فأبعدهم عن الشرور أقلهم حظاً في العقول . ألا ترى الحجر الموضوع .. الخ » (١٧٩) .

وأيسر ما يفهم من تلك العبارة أن الشر غريزة طبيعية في الإنسان ، وأن البشر لخصب المخلوقات بيئة لتلك الغريزة لأنهم أعظمها حظاً من العقل والتفكير .

(١٧٧) طه حسين : مع أبي العلاء في سجنه : ٤٥٥ .

(١٧٨) السابق : ٤٥٤ .

(١٧٩) أبو العلاء المعري : الفصول والغايات : ٢٧٩/١ .

ويتناول الدكتور محمد مندور غلبة الطبع الغريزي لا العقل على السلوك الإنساني حينما يشير : « لما هو ثابت بداهة من أننا لانسير في الحياة بعقولنا ، بل بقوى دفينية أغلبيتها عضوى المصدر ، ولكم من مرة نأقئ الشر ونحن نعلم أنه شر ولانستطيع أن نمسك عنه » (١٨٠) .

وعلى ذلك - ومن خلال أى العلاء نفسه - نحن نكاد لانرى هذا الشأن الذى رآه الدكتور طه حسين للعقل فى الفعل الإنسانى وأقام عليه موقفه فى الجبر اللطف ، ولو رجعنا إلى المقارنات التى أقامها أبو العلاء بين قدرات الفرائز الطبيعية وقدرات العقل ، لرأينا الغلبة فيها تكاد تكون للطبائع دون العقل على طول الخط .. وآخر ما مر بنا فى هذا الخصوص يقول الرجل :

إذا ما أشار العقل بالرشء جرهم إلى الغى طبع أخذه أخذ ساحب (١٨١)
وسنعرض لغير قليل من أنماط هذا البيت عند الحديث عن الموقف العلائى من المعرفة الإنسانية .

أما الدكتورة بنت الشاطىء ، فهى ترفض رأى الدكتور طه حسين فى الجبر اللطف لتخلص إلى الحكم على المعرى بالتناقض فى تلك القضية إذ تقول : « عندنا أن أبا العلاء متناقض فى مسألة الجبر والاختيار ، فلسنا نعرف له رأياً بعينه ثبت عليه ، وإنما نراه يبعد فى الجبر حينما ، حتى ليصور الإنسان مجبولا على الشر مغلوباً على أمره ، يحاول الخير فتقمده قوى قاهرة غلابة لاسبيل له إلى مقاومتها ، ويجنح إلى الاختيار حينما فيقول بالاجتهاد ويدعو إلى صالح الأعمال ويقسو فى لوم الناس ويضيق بآثامهم ، وينفى الذنوب عن الدنيا والقدر ليثقل بها كاهل الإنسان ، ويتوسط متردداً بينهما حينما ثالثاً كما رأينا فى قصة الحجر والعاثر ، وقد يتوقف فى الأمر فلايقول بجبر خالص ولا باختيار خالص ولا بجبر متوسط ملطف بل يقف حائراً متردداً .. هو إذن متناقض لم يثبت عند رأى بعينه ، فليس من الصواب أن نقول إنه جبرى أو اختياري أو متوسط أو متردد لأنه قال هذه جميعاً فاختلط أمره وتناقضت أقواله » (١٨٢) .

(١٨٠) محمد مندور : فى الميزان الجديد : ١٠٥ .

(١٨١) اللزومات : ١٤٢/١ .

(١٨٢) بنت الشاطىء : الحياة الإنسانية عند أى العلاء : ١٤١ ، وأسباب رفضها للجبر اللطف ، بالكتاب ص ١٤٠ وأنها أن الرجل جمع فى مواقفه بين المذاهب المختلفة ، على نحو ما أثبتاه للدكتورة من ص ١٤١ .

ويتناول الأستاذ حامد عبد القادر القضية نفسها فيقول : « ولما كان في اعتناق أحد المذهبين غلو وتطرف ، كان من الأسلم اتباع خير الأمور وهو : التوسط بين الرأيين ، فليس من الحزم الإيمان بأن الإرادة البشرية مقيدة لا تأثير لها مطلقاً ، ولا بأنها تستمتع بحرية كاملة مستقلة عن قدرة الله وتقديره ، وإذن يكون المذهب الحق هو مذهباً وسطاً بين هذين الطرفين ، وحينئذ يظهر أبو العلاء على مسرح التفكير في لباس آخر ويقول : وإن سألوا عن مذهبي فهو خشية من الله لا طوقاً أبث ولا جبراً (١٨٣)

مرحى ! مرحى ! أبا العلاء .. لقد بلغت من التذبذب غايته ، وأدركت من التقلب والتردد قمته ، وتنازعتك المذاهب وتجاذبتك الآراء ، فلم يستقر بك في هذا الأمر قرار لقد حشرت نفسك في زمرة القدرين تارة ، وانتميت إلى الجبريين تارة أخرى ، ثم نبذت هؤلاء وهؤلاء ظهرياً وشققت لك طريقاً بين طريقهما ، ولكنك لم تبين لنا حقيقة هذا المذهب الوسط الذى ارتضيته ولم تذكر لنا لم ارتضيته وفضلته » (١٨٤) .

ونود إبتداءً أن نأسف لثلك الروح المتحاملة التى هيمنت على الأستاذ حامد عبد القادر فى حجاجه العلمى ، حتى لتبدو أشبه بروح الادعاء فى المحاكمات منها بروح الفنان المرهف أو الناقد المتفهم المتلوق ، فكل ما أراد أن يخلص إليه الأستاذ عبد القادر هو أن المعرى متناقض فى قضية الجبر والاختيار ، وكان بوسعنا أن يقول ذلك بنبرة خافتة ، وبروح محايد لا يعنيه إلا اجتلاء الحقيقة كما فعلت الدكتورة بنت الشاطىء ، ولكنه من أسف لم يفعل .

ونحن - بعد - نرى أن القول بالتناقض غير وارد ولا مناسب لتقييم صنيع أبى العلاء ، وموطن الداء فى ذلك هو النظر فى عطاء الرجل على أنه فلسفة فيلسوف لا عطاء شاعر ، ولقد فصلنا فى غير موضع من البحث أن أبى العلاء شاعر مستكنه للكون ، ذو فكر ميتافيزيقى تأملى صاغه فى إبداع فنى متميز ، والأستاذة الدكتورة بنت الشاطىء قد انتهت بدورها أيضاً إلى أن أبى العلاء شاعر إنسانى لا فيلسوف (١٨٥) ، وعلى ذلك فالتناقض يحكم به على البناء الفكرى لفلسفة الفيلسوف إذا اختلت أو تعارضت ، وليس الأمر كذلك فى الإبداع الفنى ، إذ إن الشأن لدى الفنان التأمل لأى من مفردات الفكر الميتافيزيقى - ومنها الجبر والاختيار - هو تعدد الرؤى وتنوع التأملات الفنية وفقاً لتعدد زوايا ما يتأمله من ناحية ، واختلاف حالاته النفسية وتطور أحاسيسه ومكونات تحاربه الفنية من ناحية أخرى .

(١٨٣) المرومات : ٤٨٤/١ .

(١٨٤) حامد عبد القادر : فلسفة أبى العلاء مستقاة من شعره - ١٤٩ .

(١٨٥) بنت الشاطىء : حياة الإنسان عند أبى العلاء : ٣٤ ، ٤٤ ، ٢٠٥ .

غير أن المنحى النفسى والفكرى الغالب على الرجل فى تلك القضية هو الجبرية المطلقة كما بينا آنفاً ، ويستمد هذا رأى ثباته عندنا من المنقول والمعقول كليهما ، ويكفى أن نذكر بما قرره الدكتور طه حسين من أن أبا العلاء كرس الجبر المطلق وناضل ليؤكد سلطانه على حياة الأفراد والجماعات أكثر من مائتى مرة فى اللزوميات وحدها (١٨٦) ويكفى أن نحيل إلى الشواهد الكثيرة الدالة التى أوردناها قبل صفحات قلائل فى هذا الخصوص .

فإذا احتكنا إلى المعقول دلنا دون تردد على أن الجبر المطلق هو أكثر الاتجاهات مواتاة للتكوين العلائى روحاً وفكراً ووجداناً ، ولقد أوردنا قبلاً رأى الأستاذ العقاد فى جبرية أبى العلاء ، وهو رأى نرتضيه ونقدره حق قدره لارتكازه على الحقائق النفسية والفكرية الحاكمة فى التكوين الروحى والإنسانى لأبى العلاء . وسنغفر لأنفسنا عرض رأى الأستاذ العقاد مرة أخرى لموضوعيته ولصلته الوثقى بما نحن بصدده .. يقول الأستاذ العقاد : « أما الجبر فهو سبيل كل رجل يشعر فى نفسه بتضارب الإحساسات وتحكم الطبائع ، ويعلم بعد مكابذتها أنه لا حيلة له فيما يرضى أو فيما يأبى ، وأنه لا اختيار لعقله فيما ينوى وفيما يصنع ، وما كابد التضارب فى الإحساس والفكر أحد كما كابد المعرى فذلك هو الذى أمضه وأرهقه حتى انتهى به إلى الجزم بأن الإرادة مغلوطة ، والأهواء مستبدة ، والعقول مسخرة » (١٨٧) .

فالمعرى عندنا إذن من الجبرية المطلقة الخالص ، وسرى حين الحديث عن تجربته العيشية ما كان لتلك الجبرية المطلقة من تأثير بالغ على مناخ العبث فى تلك التجربة .

الروح :

تعددت رؤى المعرى لطبيعة الروح ، ولصلته بالجسم ، ونصيره بعد فناء الجسد . يفضى الرجل بما انتهى إليه تأمله من أن الجسد مضار يخلو الروح فيه إذ هى سبب فسادة ومعاناته فيقول :

(١٨٦) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ٢٨٦ .

(١٨٧) عباس محمود العقاد - الفصول : ٢٢ .

ياروح .. كم تحملين الجسم لاهية
ان كنت آثرت سكناه ، فمخطئة
أو لا ، فجبر ، وأن أشوى فجاهلة
لو لم تحليه لم يهتج المعصية
تركت مصباح عقل ، ما اهتديت به
أهليته ، فاطرحيه طالما لبسا
فيما فعلت ، وكم من ضاحك عبسا
كالماء لم يدر ما لاقاه إذا حبسا
وكان كالترب ، ما أخنى ولا نبسا
والله أعطاك من نور الحجا قبسا (١٨٨)

فراه يحمل الروح الوزر من جهتين ، أولاهما سكناها الجسد إن كانت فعلت ذلك
مختارة لأنها تكون قد آثرته على السلام السماوى ، ولم تهتد بنور القوى العاقلة التى ترشد
إلى غير ما اختارت ، وثانيتها : ما أوقعت فيه الجسد من إثم المعصية ، إذ إنه بدون
الروح مادة لا إرادة لها ولا فعل ، ويبدو أنه بهذه المقولة يخالف ما ذهب إليه الأفلاطونية
الحديثة من نورانية الروح وكونها مصدر الخير ، وكثافة الجسد وظلمته ومن ثم فهو
مصدر للشر ، وأن الخطيئة تكون حينما ينساق البشر لشرية الأجسام ، ويوزرون عن
نورانية الأرواح .

ولعله من المناسب أن نلمع هنا إلى التصور الفلسفى للروح وطبيعتها وعلاقتها بالجسد ،
إذ إن صدور المعرى فى تأملاته عن بعض تلك التصورات احتمال وارد ولا شك ، وقد
يكون ذلك بطبيعة الحال صدوراً بالموافقة أو بالمخالفة .

يذهب أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق م) إلى أن السموات العلا ، حيث السعادة
والإدراك المطلق ، كانت مقراً للروح أو النفس البشرية ، ثم أسكنت الجسم بتأثير من
النفس الكلية ، فاكسبت بذلك القوة الغضبية والقوة الشهوانية بالإضافة إلى مالدتها من
قوة مفكرة ، وهذه هى النفوس الثلاث ، وأكملها القوة المفكرة . ثم القوة الغضبية
فالشهوانية ، وقد ذهب أفلاطون إلى خلود الروح ، لأنها بعد انفصالها عن الجسد تعود
إلى سالف سكناها فى العالم العلوى (١٨٩) . إن عقيدة أفلاطون فى النفس أنها « روحية ،
تترك الروحانيات ، وتتوق إليها ، وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير ، وأن حياتها الخاصة لا
تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة فى عالم روحى مثلها : وهذا لب عقيدة
أفلاطون » (١٩٠) .

(١٨٨) الزوميات : ٣٤/٢

(١٨٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٨٩ ٩٢ .

(١٩٠) السابق : ٩٢

ثم نحت الأفلاطونية الحديثة - خاصة لدى أفلوطين المصري (٢٠٥ - ٢٧٠ م)
بمذهب أفلاطون منحى صوفياً متأثراً بالأديان الشرقية السماوية وغير السماوية من سحر
وتنجيم وعرافة وعلم طبيعي (١٩١) ، وتميزت الأفلاطونية الحديثة بفكرتى الإشراق
والعرفان اللتين تقولان بإشراق النفس الكلية على النفوس الجزئية . فتسمو بها ، وتقربها
من طبيعتها السماوية الأولى حيث عالم الوجود والحقيقة ولا يكون ذلك إلا حين تتجنب
النفوس الجزئية ميولها الشهوانية وأدران الرذائل ، وتمسك بأسباب الفضائل ، وكلما
أوغلت النفوس الجزئية فى ذلك ازدادت شفافية ، ومن ثم ازداد تهيؤها لإشراق النفس
الكلية عليها ، وكأما طلوعت رغباتها الجسمية الشهوانية ، ومن ثم قارفت الرذيلة ،
ازدادت كثافة وقل تهيؤها لاستقبال الإشراق ، ونذلك كان التصوف والبعد عن أطايب
الدنيا ومتعها وكذا أتباع المذهب كى تتطهر أرواحهم ، وتقرب من المستوى الروحى
قدر ابتعادها عن المستوى المادى فترتفع منزلتها وتدنو من جوهرها الحقيقى . وهو الخير
والإدراك المطلق غير المحدود بمكان وزمان ، ومن ثم يمكنها أن تدرك ما يقع الآن وما يقع
فى المستقبل وتحظى بالكشف فتشاهد ما يحدث حالياً فى كل مكان (١٩٢) .

وقد مال الكندى والفارابى وابن سينا من فلاسفة المسلمين للأخذ بهذا
المذهب (١٩٣) .

ومنذ عهد ديموقريطس (٤٧٠ - ٣٦١ ق.م) زعيم الفلسفة الذرية - ظهر إلى جانب
هذا المذهب الروحى ، مذهب آخر يقول بمادية النفس البشرية ، ويرى أصحاب تلك
المدرسة أن الكائنات جميعها بما فيها النفس تتكون من ذرات مادية ، مع فارق أن ذرات
النفس البشرية هى أدق الذرات وأسرعها حركة ، وتلك هى الجواهر التى تؤلف النار
ألطف المركبات ، فالنفس جسم نارى (١٩٤) .

وفى نزعة أفلاطونية إسراقية لاتفى ، يقول ابن سينا عن الروح الإنسانية : « هى التى
تتمكن من تصور المعنى بخلده وحقيقته منقوضاً عنه اللواحق الغريبة . مأخوذاً من حيث
يشارك فيه الكثير ، وذلك بقوة تسمى العقل النظرى ، وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل
النظرى كصقالتها ، وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهى كما ترسم الأشباح فى

(١٩١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٢٨٧

(١٩٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٢٨٩ « عاش أفلوطين بين سنتى ٢٠٥ ، ٢٧٠ ميلادية . وقد ولد فى
مصر الوسطى وتقلد فى الاسكندرية ، وانتقل إلى روما فى الأربعين وتولى بها عن خمس وستين سنة بعد أن
بلغ قمة الشهرة .

(١٩٣) حامد عبد القادر : فلسفة أئى العلاء مستمدة من شعره : ١١٣ .

(١٩٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٤٠ ، وقد عاش ديموقريطس بين عامى ٤٧٠ و ٣٦١ قبل الميلاد .

المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم تعرض بجهة صقالها عن الجانب الأعلى
مشتغلة بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل . فإذا أعرضت عن هذه ،
وتوجهت تلقاء عالم الأمر . لحظت الملكوت الأعلى ، واتصلت باللذة العليا » (١٩٥) .

وعلى ذلك فتأمل الآيات السابقة لأبى العلاء يدل على أنه يسلم بعلوية الروح بما يتفق
والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثه لدى أفلوطين ، وهو يقرر ذلك بقوله إن الروح سكنت
الجسد ، أى وفدت إليه من العالم العلوى وهى بالضرورة على غير طبيعته ، ولكنه يخالفهما
حين يرى الروح سبب معاناة الجسد وشرور الإنسان ، إذ هى لدى هؤلاء نورانية شفافة
بائعة للخير ، وتبعد عن طبيعتها تلك حينما تنقاد لميول الجسد ومن ثم تقع خطايا الإنسان فى
الحياة ، ويقول أبو العلاء :

ولو سكنت جبال الأرض روح لما خلدت تضاد ولا أراب (١٩٦)

فيقرر بذلك أن الروح هى عامل الفناء فى الجسد ، حتى أنها لو سكنت جبالا لتفتت
تلك الجبال ، ويؤكد ذلك المعنى فيقول :

لو تسلك الروح فى الأجبال عالمة كعلمنا ، هدمتها كثرة الرعد (١٩٧)

ويقول أيضاً مؤكداً منحاه فى تسلط الروح على الجسد بالشر والفساد :

ومسكن الروح فى الجثمان أسقمه وبينها عنه من سقم يعافيه
وما يحس إذا ما عاود متصلا بالترب تسفيه فى الهامى سوافيه (١٩٨)

فالجسد حين تفارقه الروح بالموت ، يتخلص من آلامه وأوصابه ، فالروح إذن مصدر
تلك المعاناة .

إنه ينص صراحة على أن حلول الروح فى الجسم نكبة وشر خالص فيقول :

وكان حلول الروح فى الجسم نكبة على خير معيا أو على شر معلم (١٩٩)

(١٩٥) أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات : الرسالة الثالثة : فى القوى الإنسانية
وإدراكاتها : ٤٤ مطبعة الحوالب - الطبعة الأولى القسطنطينية سنة ١٢٩٨ هـ .

(١٩٦) البروميات : ١٠٠/١ نضاد (مالبنا على الكسر) اسم حيل ، أراب من مياه البادية ، أو اسم موضع .

(١٩٧) السابق : ٣٣٧/١

(١٩٨) السابق : ٦٣٠/٢ . والهامى : تراب القبر

(١٩٩) السابق : ٤٣٨

ويقول المعري :

أعائبه جسدي روحه وما زال يخدم حتى ولي ؟
وقد كلفته أعاجيبها فطورا فرادى ، وطور لها
يذاني ابن آدم حال الفصون فهاتيك أجت وهذا جنى (٢٠٠)

فالجسد هنا محكوم بالروح التي استبدت أعاجيب نزعاتها وأحوالها به حتى انهكته ،
والمقارنة بين حال الإنسان وحال الشجر دالة على أن في هممنة الروح على الجسد . وتخلو
النبات منها تكمن علة الفساد الإنساني ، والإثمار الخير للنبات .

ثم إن الرجل ليتأمل العلاقة بين الروح والجسد منذ أن التقيا بأمر الله ، فبراها علاقة
صراع وجهاد ، وهو بذلك يقترب من الأفلوطينية وصداها الإسلامية لدى ابن سينا
وغیره على ما ألمحنا آنفاً .. يقول أبو العلاء :

إذا اقترنت بجسم الحي روح فتلك وذاك في حالي جهاد (٢٠١)
ولعله لم يشر إلى مادية الروح إلا مرة واحدة حين قال :

والروح أرضية في رأى طائفة وعند قوم ترقى السموات (٢٠٢)
فتصوره الثابت لها أنها علوية ، ومن ثم تصاعد إلى السماء غيب موت الجسد :

سيران ضدان من روح ومن جسد هذا هبوط ، وهذا فيه إصعاد (٢٠٣)
وللروح على الجسد ميزة الفضل والشرف ، فهي المضمون والمحتوى ، وإن هو إلا
الشكل أو الإطار فحسب :

كإنائك الجسم الذي هو صورة لك في الحياه ، فحاذرى أن تخدعى
لا فضل للقدح الذي استودعته ضرباً ، ولكن فضله للمودع (٢٠٤)

(٢٠٠) اللروميات : ٨٢/١

(٢٠١) السابق : ٢٨٦

(٢٠٢) السابق : ٢٢٨

(٢٠٣) السابق : ٢٢١

(٢٠٤) السابق : ١٤٢/٢ والضرب : العسل الأبيض

ويذهب المعري في بعض رؤاه إلى ارتباط الروح بالجسد ، بقاء وفناء ، فيقول :
والجسم للروح مثل الريح تسكنه وما تقيم إذا ما خرب الجسد (٢٠٥)

ولو فهمنا من عجز البيت نفى إقامة الروح بعد هلاك الجسد على أنه فناء نهائى لها ،
لكان لذلك صلة وثيقة بجانب النفى في موقف الرجل من قضية البعث والمساءلة .
ويقول كذلك :

روح إذا اتصلت بشخص لم يزل هو وهى في مرض العناء المكمد
إن كنت من ريح ، فيريح اسكنى أو كنت من لب ، فيلهب الجسد (٢٠٦)
ويقول أيضاً :

وشخصى وروحي مثل طفل وأمه لتلك بهذا من يد الرب عاقد
يموتان مثل الناظرين تواردا فلا هو مفقود ، ولا هى فاقد (٢٠٧)
فالصلة إذن وثيقة بين الروح والجسد ، وكما وجدت فيهما الحياة معاً ، فإنهما أيضاً
يفنيان-معاً . ولعلنا نرى في هذا التصور العلائى لفناء النفس ، مخايل المذهب النثرى الذى
أشرنا إليه آنفاً لدى ديموقريطس وقد صارت مجال تأمل فنى وخلق إبداعى بين يدى أبى
العلاء ، فهذا المذهب المادى قال بفناء الروح أسوة بماديات الكون كله .. يقول يوسف
كرم موضحاً موقف النثرين الماديين من مصير الروح : « وإذن فليس للإنسان أن يرجو
خلوداً ، وإنما سعادته في طمأنينة النفس ، وخلوها من الخرافات والأوهام » (٢٠٨) .

وما يزال الرجل في لجة من حيرته وحيرة البشر قاطبة حول طبيعة الروح ومصيرها بعد
الموت ، وقد بوهنا قبلاً إلى أن علوية الروح جانب من التصور العلائى في تلك القضية ، وهو
في تصور مكمل لذلك لا يراها مصدر معاناة الجسد كما أوردنا آنفاً وإنما يراها في سجن
خرج من هذا الجسد ، ثم يتساءل بصوت البشرية : هل تفنى بفناء الجسد أم تعود
أدراجها إلى عالمها التوراتى في السماء ؟

(٢٠٥) اللزوميات : ٣٢٣/١

(٢٠٦) السابق : ٣٩٢

(٢٠٧) السابق : ٣١٢

(٢٠٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٤٠

يقول أبو العلاء :

ياسعد ! إن أبا سعد لحادثه	أمسى الحمام يسمى عنده فرجا
والروح شيء لطيف ليس يدركه	عقل ، ويسكن من جسم الفتى حرجا
سبحان ربك ، هل يبقى الرشاد له	وهل يحس بما يلقي ، إذا خرجا ؟
وذاك نور لأجساد يحسنها	كما تينت تحت الليلة السرجا
قالت معاشر : يبقى عند جثته	وقال ناس : إذا لاقى الردى عرجا
وليس في الإنس من نفس إذا قبضت	ساف الذين لديها طيها الأرجا (٢٠٩)

إن أبا العلاء والخلق في عماء من العلاقة اللغز بين الجسد والروح .. هل يبقى للروح الإدراك والإحساس بعد مفارقتها الجسد ؟ أم أن كل مظاهر الحياة فيهما وليدة التقائهما معاً ؟ هل تبقى الأرواح في عالمنا السفلى إلى جوار أجسادها بعد الموت ؟ أم تصاعد إلى ملكوت السماء حيث كانت ؟ يكشف المعرى بتأملاته تلك عن عميق حيرة الإنسان إزاء هذا الأمر الذي هو على قربه البالغ من البشر - بل على توحده التام بهم هو أيضاً في غاية من البعد عن الإدراك والتأني على التصور ، حتى لتعدد الرؤى والتصورات والاحتمالات في طبيعة الروح وفي علاقتها بالجسد ومصيرها بعد الموت .

وينمى أبو العلاء تصوره لصيرورة الروح في سجن ضحك من جسدها فيقول :

فطن الحاضرين من يفهم التعـ	ريض ، حتى يظنه تصريحاً
رب روح ، كطائر القفص المسـ	جون ، ترجو بموتها التسريحاً (٢١٠)

والذي يترتب على تصور الروح تواقه للتحرر من أصفاد الجسد ، هو أن ذلك الجسد سبب معاناة الروح ، وتلك رؤيته معاكسة لما أسلفناه عن تصوره الجسد ضحية لإغاث الروح .

ويقول أيضاً :

يانفس يا طائرا في سجنه	لتصبحن بحمد الله مسروحا (٢١١)
------------------------	-------------------------------

(٢٠٩) اللزوميات : ٢٦٢/١ عرج : ارتقى

(٢١٠) اللزوميات : ٢٩٤/١

(٢١١) اللزوميات : ٢٩٣

ويقول مضيفاً بعداً موحياً من أبعاد الصورة :

أتأسى النفس للجثمان يبلى وهل أسى الحيا لفراق دجن ؟
وما ضرر الحمامة كسر ضنك من الأقفاص كان أضر سجن (٢١٢)

إن هذا الطائر الذى هو بسيله إلى الانعتاق من قيود الأسر ، وذاك المطر الذى سيتحرر من قبضة السحاب وعتمتها ، ليس إلا الروح متحرراً من عذابات الجسد ، وهل يتصور أن يأسى السجين لفراق سجنه ؟ وهل الروح فى أسر الجسد سوى طريدة غريبة بلا أنصار ؟ :

والنفس فى آمالها كطريدة بين الجوارح ما لها أنصار (٢١٣)

على أننا لانعدم تصوراً علائياً آخر ، مغايراً لذلك سالف الذكر عن طبيعة العلاقة بين الروح والجسد .. يقول أبو العلاء :

النفس عند فراقها جثمانها محزونة للروس ربع عامر
كحمامة صيدت ، فثنت جيدها أسفاً ، لتنظر حال وكردامر (٢١٤)

فالروح التى كانت قبلاً سعيدة لتحررها من الجسد وأصفاد عبوديته بالموت ، إذا هى هنا كسيفة حزينة لأن الموت قد فرقها عن جسدها ودمره فى آن معاً . وحول التصور ذاته يقول :

قد قيل إن النفس تأسف بعدما تنأى عن الجسد الذى غيت به (٢١٥)

ويقول أبو العلاء :

لاحس للجسم بعد الروح تعلمه فهل تحس إذا بانث عن الجسد (٢١٦) ؟
فالجسم تام بالنسبة لمآل الجسم بعد الموت .. إنه التحلل إلى عناصر أولية تفتقد كل مظاهر الحس والحياة ، فهل تفقد الروح بدورها قدرات الحس والإدراك أسوة بما اعتور الجسد ؟ وإذا كان مآل الجسم البشرى إلى التراب يقيناً تدعّمه المعاينة ، فإلى أين تعبير الأرواح إثر الموت ؟ لقد طال الهذيان وتنوعت التفسيرات والتأويلات فى ذلك :

(٢١٢) المزمعيات : ٥٦٥/٢

(٢١٣) السابق : ٤٧٠/١

(٢١٤) السابق : ٥٦٩

(٢١٥) السابق : ١٦٨

(٢١٦) السابق : ٣٧٤

أرى هذياناً طال من كل أمة يضمّنه إيجازها وشروحها
وأوصال جسم للتراب مآلها ولم يدر دار : أين تذهب روحها(٢١٧)

ويقول في ذلك أيضاً :

أما الجسوم فللتراب مآلها وعييتُ بالأرواح أنى تسلكُ(٢١٨)

ويقول أبو العلاء :

وقد رأينا كثيراً بيننا جسداً بغير روح ، فهل روح بلا جسد ؟(٢١٩)

فنرى البيت محملاً بغير قليل من ضباية المجهول الذى يكتنف التصور الانسانى حول القضية بأسرها ، فالسنة الجارية ألا يبقى الجسد بعد الموت على هيئته الأصلية إلا زمناً يسيراً ثم تدركه عوامل التحلل والتغير ، ولاندرى ما إذا كان أبو العلاء يقصد ببقاء الجسد بلا روح تلك الفترة الهيئية ، أم يقصد بقاءه ممثلاً فى عناصره الأولية التى يتحلل إليها ، أم تراه يشير إلى ما يقال عن بقاء بعض الأجساد الميتة دون تحلل بقدرة الله سبحانه ؟ ثم نراه فى نهاية البيت يتساءل تساؤل الجائر عن إمكانية خلود الروح . وهل هذا الخلود متيسر بعد هلاك الجسد الذى كانت تتفاعل وتتوهج من خلاله ؟ وكأن الرجل يلتمس لنفسه ولل بشرية عنزاً فى هذا الاضطراب القلق حول ذلك الموضوع اللغز . فيقول فى البيت التالى إن أرواحنا ونحن أحياء ، تستقر بين جوانحنا ونباشرها بكل مظاهر الوجود الحيوى فينا ، ورغم ذلك فنحن نجهل كل شئ عن طبيعتها ، وأدعى لذلك الجهل أن يتفاقم ويتسم بالحيرة البالغة إذا حل بالإنسان الموت وفرق بين الروح والجسد :

أرواحنا معنا ، وليس لنا بها علم ، فكيف إذا حوتها الأقبر(٢٢٠)

ويقول أبو العلاء :

منون رجال خبرونا عن البلى وعادوا إلينا بعد ريب منون
بنون كآباء ، وكم برّح الردى بضب ، على علاته ، وبنون
دفنهم فى الأرض دفن تيقن ولا علم بالأرواح غير ظنون
ورومُ الفتى ما قد طوى الله علمه يُعدُّ جنونا ، أو شبيه جنون(٢٢١)

(٢١٧) اللزوميات : ٢٨٤/١

(٢١٨) السابق : ٢٢٥/٢

(٢١٩) السابق : ٢٧٦/١

(٢٢٠) السابق : ٤٤٨

(٢٢١) السابق : ٥٤٧/٢ منون الأولى : جمع من الاستفهامية

وإذا كان الرجل ينتهى فى الآيات السابقة إلى أن الحق سبحانه وتعالى قد حجب عن عقول البشر بعض جوانب عظمته وقدرته فى الكون ، وفى مقدمة ذلك ما يتصل بأمر الروح ، فمؤدى ذلك أن طموح الإنسان إلى معرفة ذلك واكتشافه ضرب من المستحيل المجنون ، ولكنها تلك الدوافع الطبيعية الغلابة التى تجعل الإنسان دائماً التشوف لاكتشاف المجهول . وهذا التشوف الانسانى الذى لا يحد ، هو العنصر المتوهج الباعث لتلك الرؤى العلائية المتعددة لمصير الأرواح بعد الموت .. يقول أبو العلاء :

إن يصحب الروح عقلى بعد مظعنها للموت عنى فأجدر أن ترى عجباً
وإن مضت فى الهواء الرحب هالكة هلاك جسمى فى ترى فواشجبا(٢٢٢)

ويقول أيضاً :

وقد زعموا هذى النفوس بواقيا تشكل فى أجسامها وتهذب
وتنقل منها ، فالسعيد مكرم بما هو لاق ، والشقى مشذب(٢٢٣)

فكلا التصورين : بقاء الروح وفنائها بفناء الجسد ماثلان فى عطاء الرجل .

على أننا لانعدم لديه أيضاً تصوراً صريحاً لالبس فيه بفناء النفس وانتهائها تماماً بفعل الموت إذ يقول :

دولاتكم شمعات يستضاء بها فبادروها إلى أن تطفأ الشمع
والنفس تبنى بأنفاس مكررة وساطع النور تخفى نوره اللمع(٢٢٤)

فوضح أن الرجل يرى الروح طاقة ما ، محودة الكم ، لا تلبث بفعل الزمن أن تبنى ، شأنها شأن الدول الدائلة والشموع المحترقة .

ويقول أيضاً بما ينبىء عن تصوره فى اليتين السابقين :

أتذهب دار بالنضار وربها يخلفها ، عما قليل ويذهب
أرى قبساً فى الجسم يطفئه الردى وما دمت حيا ، فهو ذا يتلهب(٢٢٥)

(٢٢٢) الزوميات : ١١٨/١

(٢٢٣) السابق : ٨٦

(٢٢٤) السابق : ١١٩/٢

(٢٢٥) السابق : ٨٩/١

فلاستفهام التقريرى لمفهوم الفتاء فى البيت الأول يمهّد بوضوح إلى تصوير الروح فى البيت الثانى على أنها قبس فى الجسم يطفئه الردى ، إن الموت ليس إلا نهاية تلك الطاقة الروحانية المتأججة والمتوهجة بالحياة فى جسم الإنسان .

حتى إذا تأملنا قول الرجل :

النفس فى العالم العلوى مركزها وليس فى الجو للأجساد مزدراع (٢٢٦) وقوله :

إن مات جسم فهذى الأرض تحزنه وإن نأت عنه روح فهى بالفلك (٢٢٧) رأينا تصوراً واضحاً لعلوية النفس ، ومن ثم خلودها ، بخلاف الطبيعة الأرضية للجسد التى تفضى إلى تحلله وتحوله عن صورته البشرية إلى عناصر تركيبه المادية .
الملائكة والجن :

تراوح التصور العلائى لوجود الملائكة والجن بين القبول والرفض المترددين ، يقول الرجل :

لست أنفى عن قدرة الله أشبا ح ضياء ، بغير لحم ولا دم (٢٢٨)

فقبول وجودها كما هو ظاهر مشوب بغير قليل من الإحجام والتردد ، لأنه يقبل وجودها بالقوة لا بالفعل ، فكل شئ ممكن بالضرورة فى قدرة الله تعالى ، ولكنه قد لا يكون محققاً بالفعل فى الواقع ، وواضح أن أبا العلاء يقف عند الإقرار بقدرة الله تعالى على خلق الجن والملائكة ولا يتجاوز ذلك إلى التسليم بالوجود الفعلى لها .. فتلك هى حدود معرفته ومبلغ يقينه :

وبصير الأقوام مثلى أعمى فهلما فى حندس نتصادم (٢٢٩)

حتى إذا اتجه الرجل إلى استفناء الإدراك المباشر ، أو العلم عن طريق التجربة العملية المحسنة ، رأيناه يقول :

بطن التراب كفانى شر ظاهره وبين العدل بين العبد والملك
قد عشت عمراً طويلاً ما علمت به حساً يحس لجنى ولا ملك (٢٣٠)

٢٢٦ . ٢٢٧ . ٢٢٨ .

(٢٢٨) السابق ٢٠ / ٤٨٨

٢٢٩ .

(٢٣٠) السابق : ٢ / ٢٤٠

(٢٢٩) السابق الصفحة نفسها

فإذا عدنا بالضمير في (به) على بطن التراب ، يكون مقصده نفى وجود الملائكة والجن في الأرض ، دون إبداء رأى فيما يختص بإمكان وجودها في السماء ، وقد يدعم هذا الفهم للبيتين السابقين أن نسمعه يقول :

إن لم يكن في سماء فوقنا بشر فليس في الأرض أو ما تحتها ملك (٢٣١)
فواضح انه يستدل بخلو السموات من البشر على خلو الأرض - ظاهرها وباطنها - من الملائكة .

ثم نراه ينكر وجود الجن إنكاراً صريحاً إذ يقول :

فاخش الملك ولا توجد على رهب إن أنت بالجن في الظلماء خشيتا
فإنما تلك أخبار ملفقة لخدعة الغافل الحشوى حوشيتا (٢٣٢)

فالأمر عنده ليس أكثر من تهاويل وأخبار ملفقة لا يسيغها وينخدع بها سوى السوقة والجهلة الدهماء .

البعث والمساءلة :

التصور العلائقي للروح يكاد يتواءم وتصور الرجل للحشر والمساءلة ، إذ إن كلا من الأمرين وثيق الصلة بالآخر ، بل إنه في الحقيقة من لوازمه ، فالقول بخلود الروح يرجح القول بالحشر ، ومن لوازم الحشر الثواب والعقاب ، وعلى ذلك نقول إن مختلف رؤى المعرى التي رصدناها بصدد الروح تتردد بجلاء فيما يختص بالبعث والمساءلة والقول بالجنة والنار .

يذكر المعرى يوم الحساب فيقول :

إن صبح لي أنني سعيد	فليتني ضمنى سعيد
صمت حياتي إلى مماتي	لعل يوم الحمام عيد
وراعني للحساب ذكر	وغرني أنه بعيد
وعن يميني ، وعن شمالي	يصحبنى حافظ قعيد
حامة في غصن أيبك	ناحت فأنشأت أستعيد
وما فقهت المراد منها	كل فقيه له معيد
إذا رجونا قضاء وعد	فكيف لا يهرب الوعيد ؟ (٢٣٣)

(٢٣١) اللزوميت : ٢١٩/٢

(٢٣٢) السابق : ٢٣٤/١

(٢٣٣) السابق : ٢١٥/١

ويمكن للمتأمل أن يرى في المقطوعة نهجاً دينياً خالصاً في تصور البعث والمساءلة فالرجل يتمنى أن يكون مقبولاً لدى الله بموجب ما يراه صالحاً من أعماله ، فهو قد جانب الآثام ، وصام عن خطايا الحياة لعله يدرك عيد الروح بالموت . وهو ما ذكر الموت إلا تذكر الحشر والمساءلة وإن كانت النفس الأمانة قد ركنت إلى بعد هذا اليوم الموعود ، إلا أنه ما يلبث أن يفرق في خشيته من أن يكون غير مقبول لدى الحق عز وجل .. فيتمثل الحافظين المنوط بهما عمله خيره وشره . وكيف بالرجل لا يخشى اليوم الموعود وحمامة الدوح ما بكت إلا خشية وخشوعاً لتذكره . ولئن كان المرء طامعاً في وعد الله بالثواب ، فمن الحق عليه أن يتحسب من وعيده بالعقاب .

ويقول المعري :

عاقبة المسوت محمودة	إذا كفى الله أليم العقاب .
ليس عذاب الله من خانه	كالقطع للأيدى وضرب الرقاب
لكنه متصل ، فاحتقب	ما شئت لا يوضع كوضع الحقاب
ناره لا تشبه النار في	إفنائها ما أطعمت من ثقاب
كم عمل أهمله عامل	يحفظه خالقنا بارتقاب
آه لضعفى ! كفى لى هابطا	في الواد أو مرتقيا في العقاب (٢٣٤)

الروح الدينى متغلغل في التجربة الفنية هنا أيضاً ، إن الموت لمحمود ومرغوب حالما يأمن المرء غضب ربه وعقابه ، إذ هو عقاب متصل لا ينتهى ولا يشبه في شيء ما ارتسم بأذهان المخلوقين عنه ، وهو على ثقته من صالح عمله وعدالة خالقه ليتملكه الهلع والإحساس الغامر بالضعف كلما تصور نفسه في موقف الحساب يوم القيامة .
ويقول أبو العلاء في تمثّل صريح آخر لحقيقة البعث :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فليست بخاسر أو صح قولى فالخسار عليكم (٢٣٥)
فتراه يلقي على الطبيب والفلكي كليهما تبعة نفيهما حقيقة البعث وحشر الأجساد
ويقول كذلك :

ومتى شاء الذى صورنا أشعر الميت نشورا فنشر
فافعل الخير وأمل غبه فهو الذخر إذا الله حشر (٢٣٦)

(٢٣٥) السابق : ٤٣٣/٢

(٢٣٤) اللروميات : ١٨٨

(٢٣٦) السابق : ٦٠٧/١

فالإقرار هنا بالبعث ، والدعوة إلى صالح الأعمال تهيئة لحسن الثواب واضحان لا لبس
فيهما .

ويقول :

أزعمت أنك آخذ من لذة حظاً ، وأنت لا تؤمل مرجعاً ؟
حتام تصبح للضعيف مقويًا فعل السفية وللجبان مشجعاً ؟
لو لم نراع أماننا إلا الردى وبلى الجسموم لكان أمراً موجعاً (٢٣٧)

فتراه مستكراً الزعم بالآب بعث ولا حساب ، وهو ادعاء يرتب عليه مدعوه الإفراط
المعيب في الملاذ والآثام ، ومن السفه في رأى الرجل أن نرى قوماً ينحون هذا النحو في
نفى الحشر ، وهو إدعاء ركيك ضعيف ، على حين يتجافون عما هو ثابت ومستقر من
الإيمان بالبعث والحساب ، ثم يتنهى الرجل إلى أن ذلك الإيمان من لوازم السلام النفسى
واتزان الحياة الروحية للإنسان ، وإنه لفجيرة ذلك الادعاء الفاسد بأنه بالموت وبلى
الأجسام ينتهى كل شيء .

ويقول كذلك :

إذا أنت لم تحضر مع القوم مسجدا فصل إلى أن يقضى الجمعة الجمع
ولا تأمن أن يحشر اليوم ربه له بصر ، من قدرة وله سمع
فيخبر بالتقصير عنك مؤنبا وتسكب دمعا حين لا ينفع الدمع
هنالك لا ترجو صريحا مزعزعا صدور عوال فوقها للردى لمع (٢٣٨)

وهنا تشع كذلك روح دينية خالصة موحية ، باعتقاد الرجل في البعث ، وبقدرة الله
سبحانه على أن يجند كل مخلوقاته أدوات للمساءلة والحساب ، حتى ليشهد يوم الجمعة
شهادة المبصر السامع فيدل على من أدى الصلاة ومن لم يؤدها ولا جدوى يومئذ من بكاء
وندم . وأغلب الظن أن أبا العلاء كان يقول هذه الأبيات وعين مشاعره على حالته
الخاصة . فمعلوم أنه لأسباب نفسية واجتماعية كان قد امتنع عن أداء الجمع بالمساجد ،
وهو يبين عن ذلك بقوله :

يقولون : هلا تشهد الجمع التى رجونا بها عفوا من الله أو قربا
وهل لى خير فى الحضور ، وإنما أراحم من أخيارهم إبلا جربا (٢٣٩)

(٢٣٧) اللزوميات : ١٣٦/٢

(٢٣٨) السابق : ١١٦

(٢٣٩) السابق : ١١٤/١

ويقول المعري في نبرة إسلامية خالصة :

تقواك زاد ، فاعتقد أنه أفضل ما أودعته في السقاء
آه غدا من عرق نازل ومهجة مولعة بارتقاء (٢٤٠)

فهو يقرر أن خير الزاد التقوى ، ولا حصاد غيرها للإنسان فهي مرقاته في اليوم
الموعود ، يوم الهول الأكبر الذي يحل بالعباد مخافة ألا يكونوا من السعداء المقبولين .
ويؤكد الحشر تأكيداً صريحاً في قوله :

نفوس للقيامة تشرب غى في البطالة متلب
تأى أن تحيى الخير يوما وأنت ليوم غفران تهب
وإن طال الرقاد من البرايا فإن الراقدين لهم مهيب (٢٤١)

إنه يظهر ما اكتنف الناس من تناقض بين رغبتهم في الغفران يوم القيامة وما أوضعوا
فيه من إفك وشر ، على الرغم من أن ذلك اليوم الموعود آت لا ريب فيه .

ويقول كذلك :

إذا أتاني حمامي ماحياً شبحي وما صنعت فعيشي كله عنث
لعل قوما يجازيهم مليكهم إذا لاقوه ، بما صاموا وماقتوا (٢٤٢)

إن الرجل يقبل هنا على الموت لسببين : أولهما عنت معيشته وبرمه بالحياة ، وثانيهما
أمله في أن يشيبه الله سبحانه وتعالى ثواب الصائمين القانتين القائمين بفرائض الدين .

ويقول أيضاً :

حالي حال اليأس الراجي وإنما أرجع أدراجي
إذا رأيت الخير في رقدتي عدتها ليلة معراجي
وإذا قمت من غيرة هذا الثرى أهدي إلى خضراء معراج
فالحمد لله على نعمة تعقب من ضنك وإحراج (٢٤٣)

١ (٢٤٠) اللزومات : ٧٠/١

(٢٤١) السابق : ٩٧ متلب : مستقيم ، تأى : أصلها تأى ، تهب : تهباً وتشتاق

(٢٤٣) السابق : ٢٧٨

(٢٤٢) السابق : ١٩٧

فإذا بالروح المخلق هنا روح مؤمن بالبعث راج ثواب الحق طامع في عذوه وملاقة نعيمه جل شأنه ، وهو في معراج رقيه إلى ما يرجوه يقرر أنه يائس من ديباه طامع في أن تعود روحه أدراجها إلى السموات العلا ، ولو بشر بالخير في قبره لكأنت ميتته مرفاته إلى ذلك الخير ، إذ يأمل أن يكون موثله هناك بعد البعث والنشور ، فتكون الخواتيم حمداً لله على نعمائه في الآخرة بعد معاناة أوصاب الحياة وتحنة الموت والحساب .

ولأبي العلاء تصوره الإسلامى كذلك فيما يتعلق بعقوبات يوم الحشر إذ يقول :

نفضت عنى ترابى وهو لى سب وذالك بحسب من قطع الفتى الرحما
يا هون ما أوعد الله العباد به إن صار جسمى فى محريقه فحسا
ولمّا هو تخليد بلا أميد تمضى الدهور وصالى النار مارحما (٢٢٤١)

فترى الخلود فى النار ضرباً من عقوبات يوم القيامة .

ويؤكد حقيقة الحشر فيقول :

أما يرى الإنسان فى نفسه آيات رب .. كلها غُرُ
فى فمه عذب ، وفى عينه ملح ، وفى مسمعه مُرُ
يكرّ موتانا إلى الحشر إن قال لهم بارئهم : كروا (٢٤٥)

فتراه يعرض لبعض من صور عظمة الحق عز وجل ، فى التكوين العضوى للإنسان ، إذ أوجد بفيه عنوبة الريق ، وفى عينيه ملوحة الدموع ، وفى أذنيه مرارة السوائل الحيوية للخلوث السمع ، فهو يلفت لقول الحق (وفى أنفسكم .. أفلا تبصرون) (٢٤٦) ثم يخلص من ذلك إلى أن القادر على الخلق والقبض قادر على حشر الخلق يوم القيامة .

ويقول المعرى :

يا نخل .. إن شار شهدا منك مكتسب فحسبه أن بعد الموت إنشارا (٢٤٧)

(٢٤٤) اللزومات : ٤٢٨/٢

(٢٤٥) السابق : ٤٧٩/١

(٢٤٦) الناريات : ٢١

(٢٤٧) اللزومات : ٥٠٤/١

فترى الرجل يستخدم الرمز في القول أن البعث والمساءلة لا ينفصلان عن السلوك
الإنسانى فى الحياة الدنيا ، فتقيم هذا السلوك خلقياً ودينياً للعقاب أو الثواب عليه ، أمر
مؤكد فى الآخرة ، ومن ثم فليكن لتلك الحقيقة أثرها الحاسم على فعل الإنسان فى أولاه
تحسباً لأخراه . وفى كل ذلك تسليم من الرجل بحقيقة البعث .. ونراه يقول فى تأكيد
ذلك التصوير :

والله ينشر أرواحاً بقدرته ويبعث الغيث فى أرواحه النشر^(٢٤٨)
إذ النشور بالبيت ثابت لدى الرجل .
ويقول أبو العلاء آملاً فى الجنة :

أؤمل جنة رحبت وراحت وتعجز قدرتى عن نيل فتر^(٢٤٩)
فتراه يقول بعجزه الإنسانى ، ويؤمل استشراف جنات فساح يرغد فيها بالنعمة ونلمح
فى البيت كيف يجد الإنسان عوضاً عم عجزه وتعاسة حياته فى حمى قدرة المولى سبحانه
وتعالى وغفرانه .

غير أن أبا العلاء كما أسلفنا فنان ذو قلق فنى وجودى عارم ، وذو نزعة نهمة إلى
المطلقات والتغلغل إلى أقصى التأمل الميتافيزيقى بغير حدود ، وما كان لمثل هذا التكوين
الفنى والإنسانى أن يقنع ببعد واحد من أبعاد الصورة ، أو أن يستقر عند هذا اليقين
المطمئن والمتسق ومعطيات الدين فى البعث والثواب والعقاب ، ونحن نرى أن تفرد الرجل
وأصالة وقدرته فنه المتجددة على التأثير ، إنما تستمد جميعاً أثمن مقوماتها من تلهفه الكيانى
إلى المجهول وإلى الكشف عما يتصوره الجوهر أو أغوار الحقيقة من كل شىء .
ففى تجارب فنية أخرى للرجل يسبح فى بحار الشك والقلق ، بل يدرك أحياناً سواحل
النكران المعطل للبعث وللثواب والعقاب .
يقول أبو العلاء :

والبعث فى الأول أنال العلى	وليس فى آخرة بخت
كذاك قالوا ، وأحاديثهم	يبين فيها الجزل والشخث
لو جاء من أهل البلى مخبر	سألت عن قوم وأرخت :
هل فاز بالجنة عماها ؟	وهل ثوى فى النار نوبخت ؟
والظلم أن تلزم ما قد جنى	عليك بهرام ويبدخت ^(٢٥٠)

(٢٤٨) اللزوميات : ٥٣٦/١ . لسه . التى تمتد المنظر

(٢٤٩) السابق ٥٤٩ . راحت من راح الله : دخلته الروح

(٢٥٠) اللزوميات : ٢١١/١ ، ٢١٢

ونحن لن نعول كثيراً على قوله في صدر البيت الثاني « كذاك قالوا » فتلك من لوازم الرجل في الصياغة ونلاحظها في غير قليل من قصائده .

وعلى ذلك نقول إن أبا العلاء لم يصل في تلك الأبيات إلى رفض القيامة والحساب وإنما أبان عن قدر هائل من التوجس في الأمر كله ، واستخدم في ذلك أدوات عدة تؤدي في محصلها النهائية إلى موقف متشكك غاية التشكك . فقد بدأ بالإشارة إلى ما لحظوظ البشر من تأثير عليهم في الحياة الدنيا ، ولو أننا الأمر على ظاهره قلنا إن مجرد الربط بين الآخرة والبخت هو تشكيك ظاهر في جدية الأمر ، ولو أخذناه من جانب مغاير قلنا إن الرجل يوحى بأن الحظوظ في الدنيا تحدد أعمال البشر ، وتلك بدورها وثيقة الصلة بالثواب والعقاب بل هي الأساس الذي يدوران عليه في الآخرة ، على حين أنه من البدهي نفى أى فضل للإنسان في أن يكون محظوظاً أو غير محظوظ في حياته . ثم لا يلبث أن يلون الموقف بصبغة من سخريته القلقة فيقول إنه يود لو عاد عائد من ساكنى الدار الآخرة ليخبره عن مصير القائمين على الجنة ، وهل أهلكهم أعمالهم لدخولها أم تراهم صدوا عنها ، ويعرف مصير المجوسى نوبخت ، هذا الذى قضى بعد البعثة على دينه القديم ، ثم ينتهى الرجل إلى ما بدأ به من حديث البخت فيقول بصراحة صريحة إنه إذا كانت الأقضية مقضية ، وإذا صح أن الحظوظ المرتبطة بالمرىخ والزهرة وبسواهما من الكواكب فاعلة في حياة الإنسان ، فمن الظلم أن يحاسب الإنسان على أعمال لم يكن له رأى في اختيارها أو أدنى قدرة على مخالفتها والسيطرة عليها . وهكذا .. وإن لم يقل الرجل صراحة بأنه ينكر الآخرة ، فإنه قد وضع نفسه والقضية كلها في القلب من متاهات الغموض وانعدام اليقين .

ويقول أبو العلاء :

زعموا أنني سأرجع شرخا	كيف لي ، كيف لي ، وذاك انغماسي
وأزور الجنان أحبر فيها	بعد طول الهمود في الأرماس
وتزول العيون عني ، إذا حم	بعين الحياة ، ثم ، انغماسي
أهما طارق أصابك ياطا	رقى ، حتى مساك للغي ماسي ^(٢٥١)

فتراه في البيت الأول يستخدم استفهاماً يضيف عليه توكيده اللفظي إيماءات باستبعاد مضمون البيت وتمنيه في آن معاً ، ثم نراه يعتمد إلى بسط شيء مما يترتب على رجوعه لشرح الشباب . بعد أن طال الهمود في الرسم ، فنلاحظ أنه ذكر الجنة وعبر عن الموقف

(٢٥١) الروميات : ٦٧/٢ . طارق الأول : ما يضراً من مرض وغيره ، مساك : مسحك يده

بالزيارة مما يعطى انطباعاً بأنها صلة عارضة ، ثم يتصور نفسه مستحماً في أحد أنهار الجنة
بنأى عن أعين الآخرين ، فحياء الرجل ووقاره المعهودان لا يسمحان له بأن يتصور نفسه
مستحماً على ملأ من الناس حتى وإن كان في الجنة ، ثم لا يلبث أن يضع حداً لتلك
الموجة المتدفعة من التدايعيات المترتبة على افتراض رجوعه شاباً في الدار الآخرة فيقول إن
الأمر لا يعلو أن يكون ضرباً من الهذيان والغى الضال في التصور والتفكير ، ومن ثم
تلبد سموات قضية البعث لدى الرجل بسحب غائمة بالحيرة والارتباب مرة أخرى .

ويقول أبو العلاء ضمن قصيدة رثائه أباه :

جهلنا، فلم نعلم على الحرص ماالذى	يراد بنا ، والعلم لله ذى المن
إذا غيب الميت استسر حديثه	ولم تخبر الأفكار عنه بما يغنى
تضل العقول المبرزيات رشدها	ولا يسلم الرأى القوى من الأفن
مجاور سكن في ديار بعيدة	من الحى ، سقيا للديار وللسكن
طلبت يقينا من جهينة عنهم	ولم تخبرينى ياجهين سوى ظن
فإن تعهدينى لا أزال مسائلاً	فإنى لم أعط الصحيح فاستغنى ^(٢٥٢)

نقرأ هذا الشعر فنرى إرهاصات التفكير الميتافيزيقى كامنة لدى أبى العلاء قبل العزلة
واللزوميات ، ومسلم أن الاتجاهات الفكرية والروحية الأساسية لا تنبثق في الإنسان طفرة
ولا تأتية من فراغ ، فقلق الإنسان تجاه مصيره بعد الموت قد تجاوز لدى الرجل دور
المعاناة إلى طور الكينونة الفنية وهو في الثانية والثلاثين ، إن أحزان أبى العلاء المفجعة في
والده قد وصلت ما بين الخاص والعام فاندفع إلى متاهات الموت وما بعد الموت ، فيخلص
إلى أن الإنسان رغم رغبته الجارفة في المعرفة ، ليس بوسعه إلا أن يظل جاهلاً ، أو في أكثر
الفروض إيجابية ، لا يملك إلا ظنوناً وتعلات وتصورات والعلم اليقيني في ذلك الصدد
ليس لغير الحق سبحانه وتعالى .

ويقول أبو العلاء :

أما القيامة ، فالتنازع شائع	فيها ، وماخيئها إصحار
قالت معاشر : ماللؤلؤ عائم	يوماً إلى ظلم الحمار بحار
وبدائع الله القدير كثيرة	فيحور فيها لنا ويحار ^(٢٥٣)

(٢٥٢) مـ ح سقط الزند : ٩١٦/٢ ٩٢٧

(٢٥٣) الزهد مياب : ٤٦٢/١ . إصحار : إضهار ، المخار : المرحح ، العودة

فراه في البيت الأخير يقر القيامة بالقوة لا بالفعل ، فهي ممكنة بالإضافة إلى بدائع صنع الخالق في كونه ، وتلك الصور الإلهية للقدرة طالما حيرت العقول وأعجزت التصورات ، ويمهد الرجل في البيت الأول لما انتهى إليه بأن يشير إلى تنازع الناس واختلافهم بشأن هذا المبهم الأبدى ، ثم ينحو في البيت الثاني لتصوير وجهة النظر النافية للبعث ، تلك التي تعول على أن الأرواح النورانية السابحة في بهاء الخالق سبحانه ، ماله أن تسجن مرة أخرى في عتمة الجسد البشري بعد أن تحررت من ظلماته وأصفاده .

ويقول أبو العلاء متحدثاً عن الموقى :

ألوك ، ولا أهدوا إليك ألوكا	فما بلغتكم منك ، بعد رحيلهم
فما رجعوا قولاً ولا سلوكاً	وقفت على أجداثهم وسألهم
لو انتبهوا من رقدة عدلوكا ^(٢٥٤)	ولا علم لي من أمرهم ، غير أنهم

فراه واقفاً على أرماس الموقى يسألهم عن المصير فلا يحIRON جواباً ، وهو بدوره لا يتيقن مما صاروا إليه ، غير أنه على ثقة من أنهم لو بعثوا أحياء لأنحوا باللائمة على البشر لتشبههم بالحياة رغم يقينهم من سوءاتها ، واستخدام لو الشرطية في البيت الأخير يبرر قولنا بأن أبا العلاء يؤمن بأن القيامة ممكنة متى شاء الخالق سبحانه وتعالى ذلك ، فهي لا تستعصى على قدرته ولا تتأبى على مشيئته ، ولكن الإيمان العلائى بحتمية قيامها وفقاً لمعطيات الدين ، هو من خلال تلك الآيات وأنماطها إيمان هش لا يقف على أرض صلبة .

ويقول كذلك :

وقد بلونا العيش أطواره	فما وجدنا فيه غير الشقاء
تقدم الناس فيا شوقنا	إلى اتباع الأهل والأصدقاء
ما أطيب الموت لشرا به	إن صح للأموات وشك التقاء ^(٢٢٥)

فراه مشتاقاً إلى الموت ، إذ هو المخلص من المعاناة الدنيوية والواصل ما انقطع بين الباقيين وأحبائهم الذين سبقوهم إلى ورود حياضه .. ولكنه لا يلبث في البيت الأخير أن يتساءل بكل الحيرة والقلق : ترى هل يلتقى المائتون حقاً بعد غشيانهم مملكة الموت .. أم ينتهى كل شيء فلا لقاء ولا بعث وليس ثم غير وجه الله ؟

(٢٥٤) الزوميات : ٢٢٨/٢ والألوك : الرسالة

(٢٥٥) السابق ٧٠/١ |

ويقول أبو العلاء :

يا شهب .. إنك في السماء قديمة وأشرت للحكماء كل مُشار
أخبرت عن موت يكون منجما أفتخبرين بحادث الإنشار ؟ (٢٥٦)

فلا تخفى علينا روح القلق الرفض التي دفعت الرجل إلى أن يتلمس بصيص يقين في
جنبات الكون الهائل من حوله ، است القضية هنا بالطبع قضية استفتاء الكواكب في
الأعمار والأخبار ، وإنما هي دلالة البيتين البليغة على قلقه المستعر بشأن قضية النشور
والحساب .

ويقول كذلك :

وقيل : لا بعث يرجى للثواب وما سمعت في ذاك دعوى مبطل هزلا
وكيف للجسم أن يدعى إلى رغد من بعد مارم في الغبراء أو أزلا ؟
وهل يقوم لحمل العباء من جدث ظهر ، وأيسر ما لاقاه أن جزلا ؟
ما أحسب الكوكب المريخ أو زحلا إلا أميرين ، إن طال المدى عزلا (٢٥٧)

ورغمًا عن بدئه الأبيات بكلمة (قيل) إبقاء بأن مضمون الأبيات ليس له ، ووصفه
ذلك المضمون مقدماً بأنه دعوى هازلة ، فنحن لا نستطيع أن نفهم الأبيات إلا على أنها
معاناة ذاتية للشاعر ، والسند النصي في ذلك إيراد الحجج المدعمة لإنكار البعث : فتلك
الأجساد التي فئت بعد أن تحللت .. كيف يتصور أن تنشر كرة أخرى ؟ .. ثم اعتقاده
بأن الأفلاك على جبروتها متبعية إلى زوال .. فكيف بالإنسان ينشر ولا يفنى بدوره فناء
مطلقاً ؟ .

ويقول أبو العلاء :

إذا انتقلت عن الأوصال نفسي فما للجسم علم بانتقال
أسير .. فلا أعود ، وما رجوعي وقد كان الرحيلُ رحيلُ قال
أمر يلتبس على البرايا كأن العقل منها في عقال (٢٥٨)

فإذا كانت الروح قد غادرت الجسد كارهة إياه والحياة في آن معاً ، فكيف بها تعود إلى
بدن مبغض مكروه ؟ .. إنها لقضية يعثرها اللبس والإبهام حتى لتضل فيها العقول
وتتوقف عن التفكير .

(٢٥٦) انلرومبات ٥٨٣/١

(٢٥٧) السابق ٢٩٢/٢

(٢٥٨) سابق ٣٣٨/٢

وواضح أن البعث هنا ممكن ضمن الممكنات الإلهية اللامتناهية كما أشرنا آنفاً ، وتلك القدرة الإلهية تتصاعد ، بل تتلاشى إلى جوارها قدرة البشر فيعجزون عن رد أيسر الشر عن أنفسهم ، غير أن أبا العلاء حين يؤكد البعث ، إن إرادته المشيئة الإلهية ، في صدر البيت ، ثم يقول من هوره بعجز الإنسان عن دفع الشر عن نفسه ، ليكشف عما يحتاج به فكراً وإحساساً من تعارض كون الإنسان مجبراً غير مختار في حياته ، ثم حشره لمساءلته عما أجبر عليه : تلك الحياة ، وقد ألعنا آنفاً ، إلى الجدل العنيد الذي استعر حول تلك القضية بين الجبرية المطلقة والاختيارية المطلقة والواقفين بينهما في الوسط .

ويقول أبو العلاء :

صاح ، ماتضحك البروق شماتاً	بحمام ، ولا تبكي الرعود
يا محلى عليك منى سلام	سوف أمضى وينجز الموعود
ليت شعري عنم يهلك بعدى	أقيام لصالح أم قعود ؟
أرجون أن أعود إليهم	لا ترجوا ، فإننى لا أعود
ولجسمى إلى التراب هبوط	ولروحي إلى الهواء صعود
وعلى حالها تلوم الليالى	فنجوس لمعشر أو سعود ^(٢٦٢)

فيبدأ بتقرير صغر شأن الإنسان في الكون ، وأنه أهون من أن يثير اهتماماً إذا ما حم أجله ودبت ساعته ، وهو إن كان لا يدري من سيحل محله بعد رحيله ، فإنه يدري تماماً أنه لن يعود إلى الحياة والكيونة مرة أخرى ، والراجون لذلك محض واهمير إذ لا حقيقه إلا تحلل البدن في التراب وانطلاق الروح إلى الآفاق العلاء ، ويدوم الحال على ذلك المتوال . أقوام محظوظون وآخرون أشقياء تعساء تستهلكهم جميعاً الحياة فيأتى أخلافهم وهكذا ، وكأن الكون عند أى العلاء ظاهرة تتجدد أبداً ، بلا نهاية ولا حشر ولا مساءلة . غير أننا نلاحظ أنه في الوقت الذي يحسم فيه مصير الحسد بصيرورة الترابية . لا ندري إن كان يقصد بصعود الروح إلى السماء حلودها ، ومن ثم يكون حتم البعث وارداً لديه وفقاً لهذا التصور ، أم انه صعود فناء قياساً على هبوط الحسد إلى الأرض هبوط فناء ؟

ويقول المعري :

مالي بما بعد الردى مخبره	قد أدمت الأنف هدى البره
الليل ، والإصباح ، والقيظ وال	إبراد ، والمنزل ، والمقبره
كم رام سير الأمر من قبلنا	فنادت القدرة لن تسيره ^(٢٦٣)

(٢٦٢) الزوميات : ٣٤٧/١ -

(٢٦٣) السابق : ٥١٣/١

فيسلم ابتداء بعجزه عن الأمر برمته ، إذ ليس لديه ، وليس لدى غيره منذ بدء الخليقة
خير عما بعد الموت ، وهو لا يعلم إلا أن حياة الإنسان وقائع يتداولها الإظلام والإصباح
والحر والبرد والإقامة ثم رقدة الموت بعفرة المقبرة ، ولا علم لغير القدرة الإلهية بما يتجاوز
ذلك .

ويقول أيضاً :

أما اليقين : فإننا سكن البلى ولنا هناك جماعة فراط
كم لاحت الأشراف في جنح الدجى فمتى تبين لبعثنا أشراف ؟ ؟ (٢٦٤)

فاليقين بالموت شواهد لا تنازع فيها : فتنة من سبقونا إليه ونحن لاشك بهم
لاحقون .. غير أن أبا العلاء القلق ما يفتأ يدير كيانه في أربعة أركان الكون ، علّه يجد
بين الأفلاك شواهد أو خبراً يقينياً عن البعث أسوة بما تدل عليه من الحوادث
والواقعات .. ولكن ترى هل يجد الرجل المعنى ضالته وسلام روحه بمنأى عن واحة الدين
وكلمات الحق سبحانه التي شملت كل شيء وفسرت حقيقة كل أمر بما فيها البعث ومصير
الإنسان بعد الموت ؟ ولكنه ذلك التكوين العلائقي المعذب والمشدود أبداً إلى التساؤلات
والمطلقات ، والذي لم يكن باستطاعته أن يكون غير ذاته . إن التجربة العلائقية وكل
تجارب الإنسان - خاصة تلك التجارب الوجودية والعيشية المعاصرة - تقطع بكل الحسم
بالأمر للإنسان من عذاباته غير الدين والاستشراف للوصول بالجلال الأعظم جل
شأنه .

ولكن الإنصاف والموضوعية كليهما ، يقطعان أيضاً بأن بعض الأنفس ، ومنها النفس
العلائقية - لاتدرك ذلك ، لأنها لم تنهالها ، ولم تلق في طبيعتها الروحية والفكرية مرقاته
وأدواته ، ومن ثم تظل إلى الأبد - رغم جيروتها الفكرية والإنسانية - أبعد من أن تذوق
نفحة من تلك السعادة الربانية العظمى .

ويقول المعري :

وأعجب ما تخشاه دعوة هاتف : أتيم ، فهبوا يانيام إلى الحشر
فياليتنا عشنا حياة بلا ردى يد الدهر ، أو متنا مماتا بلا نشر (٢٦٥)

(٢٦٤) اللزوميات : ١٠٣/٢ فراط : سابقون

(٢٦٥) السابق : ٥٢٣/١

فيذهب إلى أن أعجب ما يخشاه الإنسان هو الحشر ، ثم يتمنى للبشرية إما حياة بلا موت أو موتا بلا بعث . ولسنا في الحقيقة دارين ما إذا كان ذلك لرهبة من البعث أم لشكه في حقيقته .

ويقول كذلك :

ويجوز معرفتي بمسقط هامتي في الورد ، لا بالقبر في الإصدار
داران : أما هذه فمسيئة جدا ، ولا خير لتلك الدار
ما جاء منها وافد متسرع فنقول للنبا الجديد : مدار (٢٦٦)

فيرى أن قدرة المعرفة الإنسانية لا تتعدى حافة القبر ، وقد كشفت تلك المعرفة عن خزايا الحياة وسوءاتها ، ولكنها وقفت بإزاء البعث والمساءلة لا تحير جوابا .

ويقول أيضاً :

فياليتني في الثرى لا أقوم إن الله ناداكم أو حشر (٢٦٧)

فناه يضمن صدر البيت جواباً للشرط الموجود في عجزه متمنياً ألا يبعث إن نشر الخلق من قبورهم ، وذلك مؤداه أن القيامة ممكنة بالقوة لا الفعل ، إذ لو شاء الخالق سبحانه وتعالى حشر الناس وحسابهم لما استعصى عليه الأمر . وذلك هو مناخ الحيرة والقلق العنيف الذي اكتف الرجل في تلك القضية .

ويقول المعري ، فيما يضعنا تجاه رؤية ثالثة للقضية ، هي أقرب إلى الرفض منها إلى التشكك المتحير :

سأرحل عن وشك ، ولست بعالم على أى أمر ، لا أبالك أقدم
وهون إعدامى على تحقيقى بأى وإن طال التمكث أعدم (٢٦٨)
فهو يقرر في البيت الأول جهله المطلق بما يلقاه بعد الموت ، إلا أنه لا يلبث في البيت الثاني أن يذهب إلى أن العدم نهاية لا مناص منها للإنسان ، وعسير على من خير تمكن الرجل من فنه ، ودقته المتناهية في الأداء اللغوى ، أن يفسر استخدام العدم في البيت الثاني بمعنى الموت ، هذا فضلاً عما لكلمة العدم ذاتها من دلالة لا تخفى حين توصل بالتكوين الفكرى العلائق من ناحية ، وبالفكر التأملى الميتافيزيقى من ناحية أخرى .

(٢٦٦) اللزومات : ٥٨١/١ ، الورد : المحيى إلى الدنيا ، الاصدار : الذهاب عها

(٢٦٨) السابق : ٣٨٥/٢

(٢٦٧) السابق : ٦١٤

ويقول أبو العلاء :

أما الحقيقة فهي أنى ذاهب والله يعلم بالذى أنا لاقى
وأظنتى من بعد لست بذاكر ما كان من يسر ومن إملاق (٢٦٩)

فتبدو حقيقة الموت لديه مؤكدة لا ريب فيها ، ولا علم لغير الخالق بما بعدها ، وإن كان هو يعتقد أنه لن تكون ثمة حالة بعد الموت يتذكر فيها المرء ماضيه الدنيوى بما كان فيه من سعادة وشقاء ، وهذا يكاد يكون رفضاً للبعث ، فلا يفضى لتلك الحال إلا العدم المطلق إذ إن البشر حين يحشرون يتذكرون تفاصيل حياتهم الدنيوية ويحاسبون عليها .

ويقول كذلك :

ليخف صاحب الديانة والصو ن مقالا من جاهل يتحظى
يسبك الصائع الزجاج ولا يس تطيع سبكا للدر إن يتشظى (٢٧٠)

فترى أول البيتين يدعو المتدينين وذوى الصون إلى التحرز والتيقظ لأقوال فاسدة من جهلاء يسعون للشهرة ونيل الخطوة بمقالاتهم تلك ، ثم يبين فى البيت الثانى فحوى تلك الدعاوى فإذا هى نفى الحشر والاحتجاج على ذلك بأن الدر إذا حطم وسحق لا يسبك فيعود إلى ماكان عليه .

ولعله من المواق أن نورد بيتين شائعين لأبى العلاء على نسق البيت الأخير وهما قوله :

ضحكنا ، وكان الضحك منا سفاهة وحق لسكان البسيطة أن يبكوا
يخطمنا ريب الزمان ، كأئنا زجاج ، ولكن لايعاد لنا سبك (٢٧١)

فتراه فى ثانى البيتين مقارناً بين زجاج يتحطم ويتسنى سبكه وإعادة إلى صورته الأولى وبشر يموتون ويتحللون وينتهى أمرهم عند ذلك إلى الأبد .

ويحوم حول التصور ذاته فيقول :

لو كان جسمك متروكا بهيئته بعد التلاف ، طمعنا فى تلافيه
كالدن ، عطل من راح تكون به ولم يخطم ، فعادت مرة فيه
لكنه صار أجزاء مقسمة ثم استمر هباء فى سوافيه (٢٧٢)

(٢٧٠) السابق : ١١٣/٢

(٢٧٢) السابق : ٦٢٩

(٢٦٩) اللزوميات : ٢١١/٢

(٢٧١) السابق : ٢١٦

فالجسد البشرى الذى تحمل فيه الروح قد تقسم بفعل الطبيعة إلى هباء وذرات تبددت وعصفت بها الرياح ولم يبق على صورته الدنيوية الأولى . وكأن ذلك يحول دون عودة الأرواح إلى الأجساد مرة أخرى لتحشر في يوم موعود .

ويقول أبو العلاء :

لقد أسفت ، وماذا رد لى أسفى لما تفكرت فى الأيام والقدم
فى العدم كنا ، وحكم الله أوجدنا ثم اتفقنا على ثان من العدم
سيان عام ويوم فى ذهابهما كان مادام ، ثم أنبت لم يدم (٢٧٣)

فيدل الرجل فى الآيات على أن تأمله فى الماضى والحاضر قد أدى به إلى أن البشر جاعوا من العدم ويصيرون إلى العدم ، ولاقيمة للزمن كله على الإطلاق إذ إن الحياة الإنسانية لتبدو وكأنها محض وهم من الأوهام .

ويقول أيضاً :

والشخص مثل اليوم .. يمضى فى الزمان ، فلا يعود (٢٧٤)

فإذا كان الزمان المطلق باق ، وآحاد الأيام تمضى بلا رجعة ، فهكذا شأن البشر عند أى العلاء فى البيت : الحياة ذاتها مستمرة باقية ، ولكنهم يمضون إلى الموت الأبدى فلا يعودون .

ويقول الرجل :

خذ المرأة واستخير نجوما تمر بمطعم الأرى المشور
تدل على الحمام بلا ارتياب ولكن لاندل على النشور (٢٧٥)

فلاستدلال عنده على يقينية الموت قائم بالواقع وبمعطيات العقل ، والأمر على خلاف ذلك لديه فيما يتعلق بالحشر ، إذ لا شئ من تلك الأدلة ، ومنها علامات الأفلاك والكواكب ، دال عليه .

(٢٧٣) اللزومات : ٤٥١/٢

(٢٧٤) السابق : ٣٤٣/١

(٢٧٥) السابق : ٥٥٦/١

ويقول أيضاً :

والترب مشواى ومثواهم ومارأينا أحداً منه قام (٢٧٦)
فالثواء فى الثرى إذن هو عند الرجل الموثل والمنتهى .

ويقول كذلك :

إذا نفرت نفس عن الجسم لم تعد إليه ، فأبعد بالذى فعلت نفرا (٢٧٧)
فيصور لنا مفارقة الروح للجسد مفارقة أبدية بلا عودة .

ويقول الرجل أيضاً :

على جرور الورد يكره زبرها	وآخر عهد القوم بى يوم تنطوى
وقد مزقت فى باطن الترب غيرها ؟ ؟	فهل يرتجى خضر الملابس ظاعن
لها طرق أعيا على خبرها	أتنى أنباء كثير شجونها
مجوس ، وديان اليهود وخبرها	هنا دونها قس النصارى ومربذال
لقد ضاعت الاوراق فيها وخبرها	وخطوا أحاديثاً فهم فى صحائف
وتلك بحار ، ليس يدرك غيرها*	تخالفت الأشياء فى عقب الردى

فيذهب إلى أن آخر عهد القوم به ، وبالأحرى آخر عهد لالتقاء الذوات البشرية
المخلوقة بعضها بالأخرى ، يكون يوم قبض الروح ودفن الأجساد ، فلا رجاء فى البعث
وقد تحللت تلك الأجساد وتمزقت وصارت غيرة متربة ، وماتلك الأنباء المتعددة المغزى ،
والمتباينة الأسلوب التى تؤكد البعث غير أخبار يعسر ، بل يستحيل على الرجل
تصديقها ، بل إن توكيدات الأديان السماوية وغير السماوية فى هذا الخصوص ، ليست
عند أى العلاء سوى اجتهادات فاشلة لم تجد شيئاً فى تأكيد تلك الحقيقة .

أبو العلاء وقدرة الإنسان على المعرفة :

يكاد يستقر بين الدارسين أن سمة العقلانية هى السمة الغالبة على الشخصية العلامية ،
وذلك لأن أبا العلاء لم يتأمل موضوعاته قدر ما تأملها من نوافذ عقله اليقظ المتحفز أبداً ،
وقد حاول الرجل ، على مرقاة من ذلك العقل الفذ ، أن يصّاعد فى سموات المعرفة
الكونية ، فأسعف العقل حيناً ، وكبا حيناً آخر ، وانكفاً الإنسان الفنان فى مهاوى الخيرة
والقلق والتوقف حيناً ثالثاً ، ولو تأملنا الحس والقياس ، والإخبار ، وهى وسائط العقل

(٢٧٦) الذبيبة : ٤٨٤/٢ .

(٢٧٧) السابق ٤٨٥/١ .

* السابق : ٤٢٣ ، الجرور : البحر العميقة ، زبرها : طيها ، عبر البحار : ساحلها .

إلى المعرفة ، لرأيها تصح أو تبطل ، وتقوى أو تنهافت بما للعقل ذاته من قدرات وإمكانات طبيعية لا يتعداها في مجالات المعرفة ، والحقيقة التي يبدو أنها عزبت عن أى العلاء ، أو ربما تجلت له ولم يشأ أن يستريح إليها ، هي أن غير قليل من ظواهر الكون وحقائقه تتسم بالنسبية ، وأن أغلب وأخطر تلك الحقائق - وهنا تكمن القضية الأساسية - هي حقائق غير معقولة ، بمعنى أنها أشمل وأثمن وأعمق من أن تدخل في دائرة الإدراك العقلي المجرد والمحدود ، إذ إن تمام المعرفة بها منوط - في الأساس - بغير العقل من قوى الإنسان ، وقد يكون الإيمان الصادق والحب العميق والكشف الروحي ، أعظم وسائط الإنسان للتحقق بتلك المعرفة .

يقول الأستاذ العقاد عن صلة المعرفة بالعقل الإنساني : « هناك شيء موجود وهناك عقل يعرف ، والمعرفة الإنسانية هي علاقة بين ذلك الشيء الموجود وذلك العقل العارف ، ولكن ماهي هذه العلاقة ، وكيف تكون ؟ أمي انتقال الشيء المعقول برمته إلى العقل العارف ؟ لا ولاريب ، أم هي نفاذ العقل العارف إلى جوهر ذلك الشيء المكنون وراء العوارض والظواهر ؟ لا كذلك ولاريب ، أم هي انتقال أوصاف من الأشياء إلى المعقول يمكن أن يطرأ عليها الاختلاف إن اختلفت العقول أو اختلفت الأوصاف ؟ وظاهر أن ادراك الإنسان هو نوع من هذا الإدراك الأخير ومع هذا لا بد لنا من التسليم بأننا لانعرف كيف تنتقل تلك الأوصاف ، ولا كيف نضع الحد الفاصل بين الوصف العارض والكنه الثابت في ذاته ، ولا نعرف حقيقة القدرة التي تجعل العقل « عارفا » ، ولا كيف يعرف العقل نفسه إلا كما يعرف الأشياء الأخرى التي قد يصيب فيها وقد يخطئ بمقياس الصواب والخطأ الدارج المؤلف » (٢٧٨) .

ويخلص العقاد إلى سؤال ، يترتب بالضرورة على هذا التحجيم الواقعي لقدرات العقل في مواجهة مطلق المعرفة الذي لا يحد فيقول : « لكن .. هل في هذا الحكم ما يدعو إلى اليأس من الوجود ؟ » ويحيب من فوره على التساؤل بقوله : « أما أنا فأقول لا ، لأن الوجود شيء ، والمعرفة المعهودة شيء آخر ، وليس من طبيعة الوجود المحتومة أن يعرفه الإنسان أو غير الإنسان ، فليست المعرفة هي الوجود أو الحياة ، وليس الجهل هو العدم أو الموت » (٢٧٩) .

ولا مناص لنا من أن نقول إن إجابة المعري على تساؤل العقاد لا بد أن تكون متعارضة مع إجابته ، إذ يبدو أن إقرار أى العلاء بعجز العقل ، بالإضافة إلى القدر الذي كان في طاقة عقله أن يدركه من حقائق الحياة وطبيعة البشر ، قد أديا بالرجل - ونحن أدرى بتكوينه الشعوري والفكري - إلى رفض صريح لمطلق الوجود .

ونحن حريون بأن نشير ابتداءً إلى أن قضية العقل المقهور في مواجهة الوجود تلك ،
وكم المدرجات المحدود الذي كشف لأبي العلاء فساد الحياة وسوءات البشر وتعاسة
مصيرهم ، كان كل ذلك من ركائز مناخ العبث في تفكير أبي العلاء وإحساسه على
ما سنتناول تفصيلاً في الفصل التالي من البحث .

وعلى أية حال ، فقد بدأ الرجل في قضية المعرفة بداية إيجابية طموحة وفقاً لما يكشف
عنه عطاؤه الفنى ، فرأى للعقل قدرات يعتد بها على المعرفة .

وقد ذهب أبو العلاء إلى أن الإنسان قادر على المعرفة عن طريق العقل ، والمشاهدة
الحسية المباشرة ، والأخبار المتواترة المنقولة . فقال : « يدرك العلم بثلاثة أشياء : بالقياس
الثابت ، والعيان المدرك ، والخبر المتواتر » (٢٨٠) .

وواضح أنه يقصد بالعلم هنا مطلق المعرفة ، ويقصد بالقياس العقل ، لأن القياس
وسيلته في الإدراك ، ويقصد بالعيان المدرك المعرفة الحسية المباشرة . ويقول في الدلالة على
ذلك أيضاً : « العقل نبيء ، والخاطر خبيء ، والنظر ربيء ، ونور الله لهذه الثلاثة
معين » (٢٨١) . وعلى ذلك فالعقل آلة الإنسان الأولى في المعرفة ، وما ينسب الرجل ينوه
بمناقب العقل حتى لتصبح عقلانيته سمته الغالبة لدى خاصة الناس وعامة على السواء .

يقول أبو العلاء متخذاً من العقل إماماً ونبراساً هادياً للبشر :

يرتجى الناس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا إمام سوى العقل ، مشيراً في صبحه والمساء
فإذا ماطلعت جلب الـ رحمة عند المسير والإرساء (٢٨٢)

فالعقل ليس وسيلة الصواب المنطقي فحسب ، بل هو كذلك الهادى إلى ما تكون به
طمأنينة الأرواح من أخذ بأواصر الرحمة بين البشر .

(٢٨٠) المعرى : الفصول والغايات : ٤٦٨/١

(٢٨١) السابق : ٢٠٨ الرتبة : الحارس المطلع

(٢٨٢) اللزومات : ٦٦/١

ويقول أيضاً :

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهدا وأرحل عنها ، ما إمامي سوى عقلي (٢٨٣)

فتراه يؤكد أن العقل مفض إلى الحق الفكري والخلقي في آن معاً ، بل إن الرجل - إذا ما نظرنا إلى حرفة لفظه - ليرفع العقل في قدرته على الحق والصواب ، إلى درجة الأنبياء فيقول :

أيها الغر إن حصصت بعقل فأسأله فكل عقل نبى (٢٨٤)

ويقول كذلك :

خذوا في سبيل العقل ، تهتوا بهديه ولا يرجون غير المهيمن راج
ولا تطفئوا نور الملك ، فإنه تمتع كل من حجى بسراج
أرى الناس في مجهولة كبرائهم كولدان حى يلعبون خراج (٢٨٥)

فهو حين يرى الناس واضعين في الغي والضلال ، يعلل ذلك بأنهم منصرفون عن الاهتداء بالعقل الذى هو - فيما يقرر - مزود بقبس من نور الله .

ويقول أيضاً :

إذا تفكرت فكراً لا يمازجه فساد عقل صحيح ، هان ما صعبا (٢٨٦)

فالفكر هو القاهر للصعاب والموصل للحق متى تأي عن فساد الأوهام والأضاليل .
ويقول كذلك :

فاسأل حجاجك إذا أردت هداية واحبس لسانك أن يقول مجازا (٢٨٧)
فيذهب إلى ألا فتوى ولا مشورة لغير العقل ، إن أريد الحق والهداية .

ويقول :

فكروا في الأمور يكشف لكم بعد مض الذى تجهلون بالتفكير (٢٨٨)

(١٨٣) اللزومات : ٣١٧/٢

(٢٨٤) السابق : ٦٤٢

(٢٨٥) السابق : ٢٦٨/١ خراج (بالبناء على الكسر) لعبة لصيان العرب .

(٢٨٧) السابق : ٦٢٦

(٢٨٦) السابق : ١١٩

(٢٨٨) السابق : ٦٠٢

ففى الفكر كذلآ هو الكاشف عما تغطيه حجب الجهل والأوهام ، بل هو المتحكم فى الطبع الجامع ، والمعيد الإنسان إلى الرشء والصواب :

وتفكر الإنسان يشئ غربه ويرء آامه إلى الإقصار(٢٨٩) ويقول كذلآ :

إن التجارب طير تألف الخمرأ يصيدها من أفاء اللب والعمرا(٢٩٠)

فيذهب إلى أن الاسترشاء بتجارب الحياة لا يقدر عليه إلا من أوقى عمراً طويلاً وعقلاً راجحاً فى آن معا .

ويقول إن الاستدلال - وهو آلة من آلات العقل - هاء من الحيرة والتخبط :

تخير مسترشء فوق لما استدل(٢٩١)

ويرى أبو العلاء أن الدليل - مائاً كان أو معنواً - قد لا يدل أو ينقء من الحيرة ما لم يؤازره الفكر القويم :

تفكر ، فقد حار هذا الدليل وما يكشف النهج غير الفكر(٢٩٢)

ومن ثم فليس على الإنسان إلا أن يتجه صوب العقل كى يثمر به فيما يأتى أو يدع :

عليك العقل ، وأفعل ما رآه جميلاً ، فهو مشتار الشوار(٢٩٣)

ويقول أيضاً :

ولم يتناول درة الحق غائص من الناس إلا بالروية والفكر(٢٩٤)

فسرى الحق درة ثمينة لا تتأق حيازتها إلا بالتمعن وإعمال الفكر .

بل إن الرجل ليمعن فى الإيحاء بمقدرة العقل على الإيغال صوب الحقائق ليقف عليها فيقول :

إن قرن الظن المصيب من الفتى بتجربة آاءا بعلم غيوب(٢٩٥)

والسياق دال على أن التفكير هو المقصوء بالظن فى البيت .

(٢٨٩) اللروميات : ٥٨١/١ عربه حده . لامصا لاساك

(٢٩٠) السابق : ٤٩٦ - الخمر . كل ما واراك من شجر ، عيره

(٢٩١) السابق : ٣٧٦/٢ . (٢٩٢) السابق : ٦١٦/١

(٢٩٣) السابق : ٥٦٠ - المشتار : من شار العسل واستخرجه ، الشوار : متاع ، رحل

(٢٩٤) السابق : ٥٢٠ (٢٩٥) السابق : ١٥٢

ويذهب الرجل إلى أن اتخذ العقل نبراساً ، لا يوصل إلى الحقائق والمعرفة فحسب ، بل هو مخلص كذلك من عبادة الأهواء والنزوات ، ودال على النهج الموصوعى فى النظر ، فيقول :

ومن كان فى الأشياء يحكم بالحجى تساوى لديه من يحب ، ومن يقلى^(٢٩٦)
بل إن الساسة ليردون فى مهاوى الخطأ والضلال لأهم لا يعتمدون على العقل أداة إلى
المعرفة والحق

وإذا الرئاسة لم تعن بسياسة عقلية خطيء الصواب السائس^(٢٩٧)
ولقد طاب لأبى العلاء تمجيد العقل ، والارتفاع بمناقبه إلى السموات العلا وليس
لذلك مؤدى إلا أنه - كما أسلفنا - يراه المراقبة التى لا تتعلل للإدراك والمعرفة
اللب قطب ، والأمور له رضى فيه تدر كلها وسدا^(٢٩٨)

فالعقل يرد فى البيت على أنه محور الحياة التى يديرها ، ويستقطب الحقائق وتتكشف
الأمر بنور حكمته . ويرد فى البيت التالى على أنه قبس نور الهى ، إذا نأت عنه الروح
وانجذبت لأهواء البدن وشهواته فهى جديرة باللوم والتعنيف :

تركت مصباح عقل ما اهتديت به والله اعطاك من نور الحجا قبسا^(٢٩٩)

وانه لمن الخطل أن يستشير المرء سوى عقله ، فهو خير المشيرين وأقدرهم على الصواب
وأحقهم بالاتباع :

فشاور العقل واترك غيره هدرا فالعقل خير مشير ضمه النادى^(٣٠٠)
ويرد على ادعاءات الزنادقة ليؤكد أنه لا يثق فى غير العقل الذى يرفض دعاواهم ومن
ثم فهو الأحق بالتصديق :

تستروا بأمور فى دياتهم وإنما دينهم دين الزناديق
نكذب العقل فى تصديق كاذبهم والعقل أولى بإكرام وتصديق^(٣٠١)

وليس ذلك إلا لأن الاهتداء بسوى العقل يورد الإنسان موارد البوار :

من اهتدى بسوى المعقول أورده من بات يهديه ، ماء طالما تبالا^(٣٠٢)

(٢٩٧) السابق : ٣٢

(٢٩٦) اللزومات : ٣١٧/٢

(٢٩٨) السابق : ٤٥٤/١

(٣٠٠) السابق : ٣٧٩/١

(٢٩٩) السابق : ٣٤/٢

(٣٠٢) السابق : ٢٩٠

(٣٠١) السابق : ٢٠٧/٢

ويقول كذلك :

وإنك إن تستعمل العقل لايزل مبيتك في ليل ، بعقلك مشمس (٣٠٣)
فالعقل هو الضياء الباهر الذى يبدد ظلمات الجهل ، ويهدى إلى رائحة الحق .

ويقول :

كفأك اللب رحلة جاهلى تزيرك أيلة وبلاد نخر (٣٠٤)

ويقول :

لا أشرب الراح ، أشرى طيب نشوتها بالعقل ، أفضل أنصارى وأعوانى (٣٠٥)
فراه يقول صراحة إن العقل هو السند والملاذ ، ومن ثم لايجوز حجب عظمته بشرب
المسكرات .

وإذا كان أبو العلاء قد صور العقل نبيا هادياً وإماماً مرشداً وشمساً وضياءً ، فإنه لم
يكتف بذلك ، بل إنه يومىء إلى طموحه فى ألا يقف العقل فى قدراته عند حد ، إنه خليف
باستكناه الحقيقة ما ظهر منها وما استتر ، فهو عنده منوط بالثريا ، وهو قيمة مطلقة ،
وللبشر أن ينهلوا من معينه الثرى الذى لا ينقد .. يقول أبو العلاء :

الفكر حبل ، متى يمسك على طرف منه ينط بالثريا ذلك الطرف
والعقل كالبحر ، ما غيضت غواربه شيئاً ، ومنه بنو الأيام تغترف (٣٠٦)

إن مدى العقل لا يتخاذل أو يقصر دون الآفاق العلاء ، بل إنه لتقدير على سيرها
وتأملها . وإن الأمور لتضيع وتختل بمعزل عن التعقل والتبصر :

فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة وانظر بقلب مفكر متبصر (٣٠٧)

ويقول :

وماأمد فى الدمر يبلغ مرة بأبعد مما ناله المرء بالفكر (٣٠٨)
ونراه يساوى بين الإنسان والحيوان فى أبسط هيئاته إن هو أزور عن العقل أو سلب
منه :

إذا الحيوان فض العقل منه فما فضل الأنيس على النمال (٣٠٩)

(٣٠٤) السابق : ٥٥٣/١ أيلة ونخر : مكانان

(٣٠٦) السابق : ١٥١ .

(٣٠٨) السابق : ٥٢٥

(٣٠٣) المروميا ٤٢/٢ .

(٣٠٥) السابق : ٥٥٧/٢

(٣٠٧) السابق : ٥٦٧/١

(٣٠٩) السابق : ٣٤١/٢

وعلى الرغم من أنه سيعول على الخير المتواتر كما سنوضح عاجلاً ، فإنه يرجع العقل على الخبر متى تعارضاً فيقول :

وينفر عقلي مغضبا إن تركته سبدي واتبعت الشافعي ومالكاً (٣١٠) ويقول أبو العلاء :

ولو صفا العقل ألقى الثقل حمله عنه ، ولم تر في الهيجاء معتركا (٣١١) فترى العقل الصافي من شوائب الوهم ، كفيلاً بحسم مشاكل الإنسان وإزاحتها عن كاهله ، بل هو كذلك الصادق الذي لا يكذب ، وإنما للحق عنده وجه واحد يصدق به صاحبه :

أرى اللب مرآة اللبيب ، ومن يكن مرآته الإخوان ، يصدق ويكذب (٣١٢) إن العقل هنا ، هو المرآة الصادقة للحقائق ، وليس رأى الآخرين من الإخوان والأصدقاء .

وحين ينحو أبو العلاء لاتهام البعض بالزيف والمماحكة ، نراه يهتمهم بأنهم ينكرون معطيات العقل التي لا يجوز أن تكون موضع ظنة أو اتهام فيقول :

هذا الفتى أوقع من صخرة يهت من ناظره حيث كان يزعم أن العشر ما نصفها خمس ، وأن الجسم لا في مكان (٣١٣)

فما يحتاج به المعري في البيت الثاني أمور من بدائه العقل التي لا محل للطعن فيها .. ويرى غير هؤلاء عامدين إلى تعطيل كل شيء ، فلا سلب ولا إيجاب ولا حقيقة لأى أمر على الإطلاق ، فيجابههم بحقيقة يؤديها إليه عقله وشعوره ، ويرصدها في نفسه وفي الناس من حوله ، إنها حقيقة شقائه الذاتي التي لا يريم عنه ، وسعادة الآخرين ونعمائهم فيقول :

وقال أناس : ما لأمر حقيقة فهل أثبتوا أن لا شقاء ولا نعمى ؟ ؟
وشكك في الإيجاب والنفي معشر حيارى جرت خيل الضلال بهم سعمال (٣١٤)

(٣١٠) اللزوميات : ٢٢٧/٢

(٣١٢) السابق : ١٤١/١

(٣١١) السابق : ٢٢٩

(٣١٣) السابق : ٥٨٩/٢

(٣١٤) السابق : ٤١٩ - السعم : ضرب من سم الإبل وقد ورد عجز البيت الأول في مختارات البطليوسى من

اللزوميات على النحو التالى : « فما أثبتوا يوماً شقاء ولا نعمى » . أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد

البطليوسى : شرح المختار من لزوميات أبى العلاء القسم الأول : ٢٢٠ ، تحقيق وتقديم دكتور حامد عبد المجيد

ط دار الكتب سنة ١٩٧٠ .

ويقول أبو العلاء :

فلا تقبلن ما يخبروك ضيلة إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل (٣٢٠)
فإقرار العقل للخبر ، هو مصدر فعاليته الوحيد لدى أبي العلاء ، وثمة أحاديث قد تبدو
ظاهرة الخطورة حافلة بما يثير الانتباه ولكنه يتحرز بشأنها لما يحققه عليها من ضعف في
الإسناد ، يقول في ذلك :

جاءت أحاديث إن صحت فإن لها شأنًا ، ولكن فيها ضعف إسناد (٣٢١)

ويقول في الفصول والغايات : « أستغفرك ما حى السيئات من قول ليس بإسناد
استكثر من السناد » (٣٢٢) وكذلك الشأن في المعرفة المباشرة عن طريق الحواس . لا بد
من أن يتبصر فيها بمسبار العقل كى تقيم على حقيقتها :

وما تريك مرأى العين صداقة فأجعل لنفسك مرآة من الفكر (٣٢٣)

وعلى ذلك فنحن لاندعش حين نرى لأبي العلاء نقداً عنيفاً للرواة والمرويات ،
وتشكيكاً في قيمتهم وجدوى مروياتهم تلك ، فالوارد - وفقاً لما أسلفنا - أنه لم يفعل
ذلك إلا لافتقار ما يرفضه إلى سند من العقل القويم والتفكير المستقيم ، أو في أقل القليل
أنه كان يبدو هكذا وفقاً لمعايير الرجل ومقاييسه الخاصة .

يقول أبو العلاء :

هل صح قول من الحاكي فنقبله أم كل ذاك أباطيل وأسماير ؟
أما العقول فآلت أنه كذب والعقل غرس له بالصدق أثمار (٣٢٤)
يرى الرجل أنه لامعدى من رفض تلك الروايات التى يتحدث عنها فى البيتين ، فإن
هى إلا محض كذب يؤكد العقل تمام افتقارها إلى الصدق .
ويقول أيضاً :

إذا رجع الحصيف إلى حجاء تهاون بالمذاهب وازدراها
فخذ منها بما أداه لب ولا يغمسك جهل فى صراها (٣٢٥)

(٣٢٠) اللزوميات : ٢٥٩/٢ (٣٢١) السابق : ٢٧٩/١

(٣٢٢) الفصول والغايات : ٣٥/١ - السناد : المخالفة

(٣٢٣) اللزوميات : ٥٣٩/١ (٣٢٤) السابق : ٤٣٥

(٣٢٥) اللزوميات : ٦٢٢/٢ - العرى : ما اجتمع من الماء واللين

فالذى يقبل من عديد مذاهب عصر الرجل ، وتخريجاتها واجتهاداتها المختلفة ، هو ذلك الذى يثبت للنظر العقلى فحسب .

ويقول أيضاً :

يتلون أسفارهم ، والحق يخبرنى بأن آخرها مين وأولها
صدقت يا عقل ، فليبتعد أخو سفه صاغ الأحاديث إفكا أو تأولها (٣٢٦)

وسواء قصد الرجل بالأحاديث فى البيت الثانى معناها مطلقاً ، أم معناها الاصطلاحى فى الدلالة على أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، فينبغى ألا تنسى التزيد والحشو للذين امتدا إلى التراث بما فى ذلك الأحاديث النبوية الشريفة ذاتها .

ويقول أبو العلاء :

لقد أتوا بحديث لا يثبت عقل ، فقلنا : عن أى الناس تحكونه ؟
فأخبروا بأسانيد لهم كذب لم تخل من كر شيخ لا يزكونه (٣٢٧)

ويقول كذلك :

قالوا ، فمالوا ، فلما أن حدودهم إلى القياس أبانوا العجز واعترفوا ؟ (٣٢٨)

فالقياص العقلى هنا قد كشف موضع السوء ورد التدليس على واضعيه وقائله . ويقول
منهاً محدثه إلى كذب حديثه وفساد منطقته وتناقضه :

أخبرتني بأحاديث مناقضة فرابنى منك قول غير متفق (٣٢٩)

وينبه أبو العلاء إلى حالة أخرى تفرض عرض المرويات على العقل قبل التعويل عليها
وهى أن بعضها زيف وفرض على الناس بسطوة من غواة الحكام .. فيقول :

تلوا باطلا ، وجلوا صارما وقالوا صدقنا ، فقلتم : نعم
أفيقوا ، فإن أحاديثهم ضعاف القواعد والمدعم
زخارف ما ثبتت فى العقول ل عمى عليكم بين المعم (٣٣٠)

(٣٢٧) السابق : ٥١٩ - الكر : إعادة الشيء ، يزكونه : يثبتون قوله .

(٣٢٦) اللزوميات : ٢٩٣/٢

(٣٢٨) السابق : ١٥٣

(٣٢٩) السابق : ٢٠٦

(٣٣٠) السابق : ٤٩٠ .

ثم نراه يقول بأن المقبول من المرويات بمعيار العقل ، ومن لدن رواة صادقين موفوري الذكاء ، هو الذى يتعين الاتكاء عليه وإسقاط سواه من أقوال الكذوبين والجهلاء :
فخذ الذى قال الليب وعش به ودع القواة ، كنوبها وجهولها (٣٣١)

رفض العقل ، وإبطال القياس :

غير أن قضية المعرفة لم تحسم على هذا الوجه لدى أبى العلاء ، إذ إن الرجل قد انتهى إلى تصور مغاير فى هذا الخصوص ، فنراه يسلب العقل قدراته على المعرفة بل ويذهب إلى أنه قاصر مقهور ، ويشكك فى القياس ويحط من شأنه ، وكان بديهاً - وفقاً لذلك - ألا يرى فى الإخبار والإدراك الحسى المباشر أى قيمة يعتد بها فى المعرفة الإنسانية .

يرى أبو العلاء أن الطبع فى الإنسان قاهر لعقله ، عابث به .. فيقول :
فطبعك سلطان لعقلك غالب تداوله أهواؤه بالتشخص (٣٣٢)
فالتحكم المسيطر هنا ليس العقل ، وإنما هو الطبع ، وما دار فى فلكه من غرائز الإنسان .

ويقول أيضاً فى تمرد الطباع ونشوزها على سلطان العقل :
لنا طباع وجدنا العقل يأمرها فلا تريد من الأخلاق ما حسنا (٣٣٣)
ويقول أيضاً :

يتحارب الطبع الذى مزجت به	مهج الأنام ، وعقلهم فيفله
ويظل ينظر ، ماسناه بنافع	كالشمس يسترها الغمام وظله
حتى إذا حضر الحمام تيينوا	أن الذى فعلوه جهل كله
والعقل فى معنى العقل ولفظه	فالخير يعقل ، والسفاه يحله (٣٣٤)

فنحن نرى إلى هنا لعقل الذى يتقاعس فى مواجهة الطبع الفاسد ، والذى يتأكد حين الموت أن صنيع البشر لم يكن إلا بفعل الجهالة والضلال ، والذى نرى السفاه يفسد عليه كل معطياته وترتيباته فكيف يكون قادراً على ملاقات الحق ، والشموخ الى ذرا المعرفة المطلقة ؟

(٣٣٣) السابق : ٥١٥

(٣٣١) اللزومات : ٢٠٣/٢

(٣٣٢) السابق : ٨٥ . الشخص : من شئت المعيشة : اشتدت وكان فيها النكد .

(٣٣٤) السابق : ٢٧٦

ويقول فيما هو آين لا هتزاز العقل بإزاء الطبع والجهل :

إلى الله أشكو مهجة لا تطيعنى وعالم سوء ليس فيه رشيد
حجى مثل مهجور المنازل دائر وجهل كمسكون الديار مشيد^(٣٣٥)

وعلى ذلك النهج يقول أيضاً :

والعقل يسعى لنفسى فى مصالحها فما لطبع إلى الآفات جذاب^(٣٣٦)

ثم نراه يقول صراحة بأن استخدام العقل لم يجد غير قبض الريج فيقول :

وقد أعمل الناس أفكارهم فلم يقنهم طول إعمالهم^(٣٣٧)
وذلك لأن العقل - وفقاً لأبى العلاء - قد صدئ وبات لا يجدى :

هى الأنهام قد صدئت وكلت ولم يظفر لها أحد بصقل^(٣٣٨)
ويخاطب الرجل عقله فيقول :

أذهنى طال عهدك بالصقال وماج الناس فى قيل وقال^(٣٣٩)

إنه القول بخمود العقل ، ونفرة الشكوك والأقاويل التى طغت على الناس وهو منهم :
جهل مرامى أن تكون موافقى وشكوك نفسى بينن تعادى^(٣٤٠)

وعلى ذلك فالعقل واللاعقل يتساويان أو يكادان فى نهاية الأمر :

وما العلماء والجهال إلا قريب ، حين تنظر من قريب^(٣٤١)

ولا نحسب أن أبا العلاء قد أبقى للعقل فضل قدرة على المعرفة الحققة بقوله الآتى وأضرابه :

وبصير الأقوام مثلى أعمى فهلما فى حندس تصادم^(٣٤٢)

ويقول كذلك :

وقد عدم التيقن فى زمان حصلنا من حجاج على التظنى^(٣٤٣)

فإذا كان حصاد العقل مجرد ظنون ، فليس ثمة إذن طريق إلى المعرفة أو اليقين ، وإنه ليؤكد

ذلك إذ يقول :

ومن عجب دعواك علما وحكمة وعلمك شىء قيل بالظن أو حذى^(٣٤٤)

(٣٣٦) السابق : ١٥٧

(٣٣٨) السابق : ٢٤٤

(٣٤٠) السابق : ٣٩٥/١

(٣٤٢) السابق : ٤٨٨/٢

(٣٤٤) السابق : ٦٥٥

(٣٣٥) اللزومات : ٣١٧/١

(٣٣٧) السابق : ٣٦٨/٢

(٣٣٩) السابق : ٣٣٨

(٣٤١) السابق : ١٨٢

(٣٤٣) السابق : ٥٦١

فالأمر على ذلك محض ظنون ، والظنون بطبيعتها مفضية إلى الشكوك :
والنفس شكت في يقين الأمر والـ كفاف إن رمتا قنيصا شكتا^(٣٤٥)
وهكذا صار الكون ، وكأنه قد خرج عن سمات التعقل :
عالم حائر ، كطير هواء وهواف تضمها الدأماء^(٣٤٦)
وبات البشر في غيبة من هدى الفكر المرشد :
كأننا في قفار ضل سالكها نهج الطريق ، وما في القوم خريت^(٣٤٧)
وإذا كان أقصى الإمكان احتمالات وتوقعات ، فقد توقفت إذن المعرفة اليقينية عن
طريق العقل :
أما اليقين ، فلا يقين ، وإنما أقصى اجتهدى أن أظن وأحدس^(٣٤٨)
وإذا انتهى العالم إلى اللايقين ، فلا معدى من أن يطغى الفساد ويستشرى
الضلال والإضلال :
إنما نحن في ضلال وتعلـ يل ، فإن كنت ذا يقين فهاته^(٣٤٩)
وأبو العلاء لم ينته إلى الحكم بقهر العقل وعجزه عن المعرفة والميتافيزيقا فحسب ، بل إنه
ليعمم ذلك على المدركات والظواهر المادية فيقف بإزائها متسائلاً :
لا يعلم الشرى ما ألقى مرارته إليه ، والأرى لم يشعر وقد عذبا
سألتوني فأعيتنى إجابتكـ من ادعى أنه دار فقد كذب^(٣٥٠)
وتلك تساؤلات واضحة الدلالة على موجات الرفض والتوقف العقلاني ، لأنه من
الميسور جداً تفسير مرارة الحنظل وحلاوة عسل النحل علمياً . ولكن يبدو العالم لدى
الرجل وكأن ظلمات طامية قد طمست عقله وبددت منطقته :
ليل بلا نسور ، أجنـ بمهمـ حبس الأدلة ، ليس فيه منار^(٣٥١)
وإذا كان أبو العلاء يقول إنه ما فتئ يسأل عن الحقيقة ويحاول المعرفة دون جدوى :
سألت عن الحقائق كل يوم فيما ألفيت إلا حرف جحد^(٣٥٢)

(٣٤٥) اللزوميات : ٢١٦/١ شكتا : من شك الرمية : أنفلها
(٣٤٦) السابق : ٥٩ - الدأماء : البحر ، والهواف في البحر كالموام في البر
(٣٤٧) السابق : ١٩٨ - الخريت : الدليل الخاذق
(٣٤٨) السابق : ٣٦/٢ (٣٤٩) السابق : ٢٤٢/١
(٣٥٠) السابق : ١١٨ الشرى : الحنظل ، الأرى : العسل
(٣٥١) السابق : ٤٦٨ (٣٥٢) السابق : ٣٨٤

فلا تثريب عليه إذن حين يقسم أنه لا هو شخصياً ، ولا العالم الذى ينتمى إليه يدركون شيئاً ذا بال من حقائق هذا الكون :

آليت ، ما أدرى ، ولا عالمى من كوكبى فى الهندس الداجى^(٣٥٣)
وليس ذلك القول بمستغرب من أبى العلاء وقد صار يقول فى العقل :

وأشعر أن العقل يصحب تارة وينفر أخرى ، وهو غير عليم^(٣٥٤)
إنه صار نهياً للمتناقضات التى تتوالى فتساقط ، ولا يبقى فى وعاء اليقين منها شيء :
ويعترى النفس إنكار ومعرفة وكل معنى له نفى وإيجاب^(٣٥٥)
وإذا كان العقل مقهوراً وغير عليم على هذا النحو ، فالزم لوازم ذلك أن يبطل القياس إذ القياس مجرد أداة من أدواته تسقط بسقوطه :

غنى زيد ، يكون لفقر عمرو وأحكام الحوادث لا يقسونه^(٣٥٦)
ويقول أيضاً :

قد بالغوا فى كلام بان زخرفه يوهى العيون ، ولم تثبت له عمد^(٣٥٧)
ويقول :

لعمري ، لقد أعيا المقاييس أمرنا فهندسنا عند الظهيرة مظلّم^(٣٥٨)
ويقول :

نروم قياسا للحوادث ، ضلة وتلك أصول ليس يجمعها حصر^(٣٥٩)
ويقول :

قد نفضت السهام أبغى المقاييس ، فلم يثبت الرمية نفضى^(٣٦٠)
ويقول أيضاً :

رموا فأشورا ولم يثبت قياسهم شيئاً سوى أن رمى الموت تسديد^(٣٦١)

وإذا كان ذلك هو شأن العقل وأداته القياس لدى الرجل ، فلا غرابة أن يقول باستحالة المعرفة الحقيقية ، إذ هى خارجة عن طاقة الإنسان بقدر لاراد له :

وكيف يبين للأفهام معنى له من ربه قلر معمى^(٣٦٢)

(٣٥٤) السابق : ٤٤٤/٢

(٣٥٦) السابق : ٥٢٥/٢

(٣٥٨) السابق : ٣٨٢/٢

(٣٦٠) السابق : ٩٥/٢

(٣٦٢) السابق : ٤٦٢/٢

(٣٥٣) اللزومات : ٢٧٧/١

(٣٥٥) السابق : ٩٥/١

(٣٥٧) السابق : ٣٢١/١

(٣٥٩) السابق : ٤١٧/١

(٣٦١) السابق : ٣٣٠/١

وبدهى إذ بطل العقل والقياس ، أن يبطل الخبر بدوره ، بل إنه أوهى أقسام الكلام لدى الرجل كما أسلفنا ، ويرى في اتكاء الأديان على الأخبار عيباً فيها :

وإذا غلبت مناضلا عن دينه ألقى مقالده إلى الأخبار
أقسام لفظك ستة وجميعها لأمين يلحقه سوى الإخبار^(٣٦٣)
ويقول أيضاً :

أتنى أنباء كثير شجونها لها طرق أعى على الناس خبرها
هفادونها قس النصارى وموبذ ال مجوس وديان اليهود وحرها
وخطوا أحاديثا لهم في صحائف لقد ضاعت الأوراق فيها وحرها^(٣٦٤)
ويقول كذلك :

آليت ما الخير المداد بكاذب بل تكذب العلماء والأخبار
ووجدت أصناف التكلم ستة بالمين منها أفرد الإخبار^(٣٦٥)
ويرى أبو العلاء أن السماع المباشر أجدى من الأخبار التى تتعرض خلال نقلها إلى احتمالات التغير بالحذف أو التزيد أو السهو :

والنقل غير أنباء سمعت بها وآفة القول تقليل وتكثير^(٣٦٦)
ونراه يربط بين فساد الأخبار وفساد الطبيعة الإنسانية فيقول :

وجدت أباك مفتربا حديثا فأنت على مقص الشيخ تفرى^(٣٦٧)
وهو يأبى أن يعول على الأخبار نتيجة لتجاربه الشخصية ، فضلاً عن الأسباب السابقة :
لقد جربت حتى لم أصدق حديثاً عن قريب مدى ثقيل^(٣٦٨)
وعلى ذلك ، فكما انحسر العقل والقياس ، ينحسر الخبر عن أن يكون أداة للمعرفة :
لم تعطنا العلم أخبار يحى بها نقل، ولا كوكب فى الأرض مرصود^(٣٦٩)

ويقرر أبو العلاء بوضوح أنه لم يثبت فى يقين العقل سوى حقيقة الحق سبحانه وتعالى وحكمته فيقول :

والإنس فى عماء لم يتبينوا بالفكر إلا حكمة القهار^(٣٧٠)

(٣٦٣) الزوميات : ٥٨٨/١

(٣٦٤) السابق : ٤٢٣

(٣٦٥) السابق : ٤٣٦/١

(٣٦٦) السابق : ٥٥٦ - على مقص : على أثر ، تفرى : تقطع .

(٣٦٧) السابق : ٢٩٩/٢

(٣٦٨) السابق : ٥٧٦

(٣٦٩) السابق : ٢٢٧/١

وبعد .. فلعله لم يبق بين أيدينا من دعائم التجربة الميتافيزيقية لأبى العلاء سوى تمثله لماهية كل من الكون ، والإنسان ، والموت . ونحن نرى أن تمثل الرجل لتلك القضايا ، بالإضافة إلى الهيكل الفكرى لتجربته الزهدية ، أدخل في مناخ معاناته الإحساس بالعبث ، بل هو عندنا في الصميم من نسيج تلك التجربة ، ومن ثم فقد أفردنا فصلاً قائماً بذاته لتلك التجربة العلائية المتميزة .

ولعلنا حريون بأن نرصد فيما عايشناه من الإبداع التأملى الميتافيزيقى لأبى العلاء ، صلة لا تخفى بقضايا الكلام من ناحية ، وخلقاً فنياً فذاً ينبئ عن حرية التفكير في عصر الرجل من ناحية أخرى ، وينبغى لنا أن نؤكد على أننا حين ننظر في الفن بمعايير عقدية ، فإننا نسئ إلى العقيدة والفن والمنهج القويم جميعاً وعلى ذلك ، وبعيداً عن التعرض لإيمان البشر بالنفى أو الإثبات ، نقول إن العطاء الميتافيزيقى لأبى العلاء ، إن هو في العربية إلا نمط فريد من الديالكتيك أو الجدل ، لم يقم به فيلسوف ، وإنما أداه شاعر فنان مرهف الإحساس حاد الإدراك ، متمكن من أدوات فنه ، وبين يديه - في الوقت ذاته - جماع ثقافات دينية وفلسفية وحضارية متباينة ومتفاعلة بالإضافة إلى فكر المتكلمين والمعتزلة وغير قليل من طريقتهم في التناول والحوار . يقول دى بور : « والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعولون على العقل أكثر مما كانوا يعولون على نصوص القرآن ، وقد نظر المعتزلة إلى الأديان الثلاثة السماوية ، يقارنون بعضها ببعض ، بل يقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس والهنود ، وبالأراء الفلسفية أيضاً ، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فطرية عقلية ، توفق بين الآراء المتخالفة ، وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علماً فطرياً يؤدي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم ، وهب الإنسان عقلاً به يعرفه ، وبه يميز الخير من الشر ، ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارف التى ينزل بها الوحي ، وهى مستفادة من مصدر خارج فطرة الإنسان ، وبهذا الرأى الأخير سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجه المنطقية ، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية ، وبعد بهم مذهبهم حتى صاروا في واد ودين الجماعة في واد ، وكانوا في أول أمرهم يحفلون بالإجماع ، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً لما كانت السلطة السياسية تنزع منزعهم وتشد أزهرهم ، غير أن ذلك لم يدم طويلاً ، وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون بعدهم ، وهو أن استعداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل » (٣٧١) .

ولما كان أبو العلاء .
يفعله سواه من استلهاج
الميتافيزيقى موجود بأع
ليتشكل فناً ، غير م
وتكوينات نفسية وفك
الكمال أو كادت ، وة
واستكناه محصلة الأديا
إنساني توفيقى خاص با
جوبه به المعرى منذ الله
فنية باثرة ، لهو فى بعض
البشرية لقبول المستقر :
استعدادها لقبول محاورا
الشعر العربى ، بما يك
به ذلك الإبداع من
العربى ، ونعنى التراث
محدثونا الذين تأثروا :
بخلاف الشاعر الإنجليزية
منظور ، بل هو قانع به
العباسى واتسعت مدار
أن يستكنه عالماً مثالياً
وانفعالاته النفسية تتبعه
ومارسها ، ماعدا أمثلة
الدكتور النوبى على .
الشعر العربى « (٢٧٢)

ولو ضيقنا ذلك الا
شك فى أن أبا العلاء

وبالإضافة إلى تلك الصلة التي أشرنا إليها ونحسبها لا تخفى بين الإبداع العلاني وبين مناخ الاعتزال والكلام والفلسفة ، تقول كذلك إن تلك الحرية الفكرية المتألقة لدى الرجل ، هي سمة عصر المتكلمين والمعتزلة وأبى العلاء جميعاً ، ولقد تجسدت تلك الحرية ومورست آنذاك على نحو ربما لا يتوفر في عالمنا المعاصر هذا . وحين ننعم النظر في بعض من كتب تاريخ ذلك العصر ، يمكننا أن نقف على طبيعة الفكر ومدى الحرية العقلية المتاحة آنذاك .. يقول الذهبي : « وفي هذا الزمان كانت الأهواء والبدع فاشية بمثل بغداد ومصر ، من الرفض والاعتزال والضلال فإننا لله وإنا إليه راجعون فذكر الحميدى في ترجمة أبى عمر أحمد بن محمد بن سعدى الأندلسى الفقيه طامة كبرى ، قال : سمعت أبى محمد عبد الله بن أبى زيد الفقيه ، يسأل أبى عمر بن سعدى المالكى عن وصوله إلى القيروان من بلاد المشرق فقال : هل حضرت مجالس أهل الكلام ؟ قال : نعم مرتين ، ولم أعد إليها ، قال : ولم ؟ فقال : أول مجلس حضرته فرأيت مجلساً قد جمع الفرق من السنة والبدعة والكفار واليهود والنصارى والدمرية والمجوس ، ولكل فرقة رئيس يتكلم ويجادل عن مذهبه ، فإذا جاء رئيس قاموا كلهم له على أقدامهم حتى يجلس ، فإذا تكلموا قال قائل من الكفار : « قد اجتمعتم للمناظرة ، فلا يحتج أحد بكتابه ولا بنفسه ، فإننا لا نصدق ذلك ، ولا نقر به ، وإنما نتناظر بالعقل والقياس » فيقولون : نعم ، ولما سمعت ذلك لم أعد ، ثم قيل لى : هذا مجلس آخر للكلام ، فذهبت إليه فوجدتهم على مثل سيرة أصحابهم ، فقطعت مجالس أهل الكلام » (٣٧٣) وتلك الحرية الفكرية التامة كانت سائدة ورجلنا في العاشرة من عمره .

ولئن كان الخلاف وارداً بين الباحثين بصدد تأثير أبى العلاء بالمناخ الكلامى والفلسفى لعصره وفى حجم هذا التأثير وطبيعته وكيفيته إن كان قد حدث بالفعل ، فلا يجوز الخلاف عندنا فى أن اللزوميات دليل لا يرد على أن الرجل قد مارس حرته وحرية عصره الفكرية إلى أقصى غاياتها الممكنة .

(٣٧٣) الذهبي : تاريخ الإسلام : ١١٣/١٦ - ١١٤ (حوادث سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة) والكتاب مخطوط بدار الكتب تحت رقم (٤٢) تاريخ .

الفصل الثاني

عشية أبي العلاء

فإن ذلك ، بالإضافة إلى نزعة التحدى الكامنة فيه ، قد دفعه إلى الترفع على ملاذ الحياة وأطايها في الغذاء والشراب والكساء والجنس ، بما هو عندنا أشد وطأة على الروح ، وأبلغ دلالة على رفض الحياة ، من لحظة انتحار لا تلبث أن تمرق سريعة وتسقط بلا جدوى في جوف الزمن ، ولا بد أن تؤكد على أن إيمان الرجل بالله كان عاملاً حاسماً فيما حال بينه وبين الانتحار ، ذلك أن هذا السلوك الإنساني اليائس والعنيف كان وسيبقى طريقاً محتملاً تندفع إليه بالإنسان عواصف القلق والرفض والاحساس بالعبث واللا جدوى في الحياة ما لم تمسكه عنه عوامل أقوى من ذلك ، يقول كامى :

« والموت طوعاً ، يتضمن أنك قد أدركت ، حتى غريزياً ، صفة تلك العادة المضحكة ، وعدم وجود أى سبب عميق للعيش ، الصفة اللا عاقلة لذلك الدأب اليومي ، ولا جدوى العذاب » (٣) .

على أن الأمر الذى ينبغى أن نحسم تماماً في تلك القضية ، هو أن ندرك إدراكاً لا شبهة فيه أن ذلك الزهد العلائى كان رفضاً فكرياً كاملاً وصريحاً لمطلق الحياة ، ولم يكن وليد عدم رغبة فيها ، أو إنطفاء لحيوية الرجل تجاهها ، أو احتقاراً منه لشهواته ، أو تعالياً شكلياً على المباهج والملاذ ، وليس أكثر ولا أوضح من تعبير المعرى عن تلك الحقيقة في شعره ونثره خاصة في اللزوميات والفصول والغايات ، ومن هنا كان للزهد العلائى تلك القيمة الكبرى لدينا ولدى غيرنا ، ممن تمنعوا تلك الظاهرة المتميزة ووضعوها حيث ينبغى أن توضع باعتبارها الصرخة الوجودية التى استمرت خمسين سنة من عمر الرجل ، وستبقى أبداً تعبيراً عن الرفض العلائى المطلق للوجود الإنساني من حيث هو .

وتأسيساً على تلك الحقيقة التى نظمئن إليها ، رأينا للزهد العلائى تلك الآصرة الوثقى بمناخ العبث لدى الرجل ، ومن ثم فقد صار واضحاً لدينا أن ذلك الزهد هو أحد الأركان الأساسية فى التجربة العبثية لأبى العلاء .

وحسب المرء أن يسرح النظر فى ثبت مؤلفات الرجل كى يرى كيف جاءت نبذة التحدى العلائى جهيرة ، بل وشاخنة على الزمن ، وحاشانا أن يكون المعول على كم العطاء الهائل الذى خلفه الرجل فى الفكر والفن واللغة ، وإنما المعول على ما اتسم به ذلك الإبداع شعراً ونثراً - من تفرد وتنوع وأصالة واستلهام لهموم الإنسان وقضايا الوجود بما يجعل أبا العلاء نسيج وحده فى تاريخ الأدب العربى كله ، بل وبما أهله - عن جدارة - لأن يكون أعظم المبدعين القدامى تأثيراً فى الأدب العربى المعاصر .

(٣) البير كامى : أسطورة سيريف : ١٢ ، ١٣ ترجمة أنيس زكى حسن - دار مكتبة الحياة بيروت .

البعد الوجودى لزهد أبى العلاء :

لا شيء يبرز جوهر الزهد فى التجربة العلائية قدر قول الرجل :

لبت حول الماء من ظمأ إن غرى ماله مسرس
مهجسى ضد يحاربنى أنا .. منى .. كيف أحترس ؟؟ (٤)

وهذا النمط من القول وهو موفور فى الإبداع العلائى - لا يصدر إلا عمن تملك أقصى المتاح لإنسان فى فهم نفسه ، وأقصى الجرأة على مواجهة تلك النفس وسبرها وكشف خباياها كشفاً سافراً ، والمغزى الذى ينبثق من البيتين مبنى ومعنى ، أن زهد الرجل ما كان إلا رفضاً عقلياً وإرادياً صريحاً لمبدأ الوجود ، وليس ضعف حيوية أو مقتضيات دوافع خاملة ، فالرجل يقول فى قدرة الكبار على المواجهة والمصارحة ، إنه يحوم حول المتع والملاذ ملهوفاً إليها لهفة الصادى إلى سلسال الماء ، وذلك هو فعل الغريزة والطبع والشهوات جميعاً ، إلا أنه يحوم حول الماء ولا يردده ، يستشعر فى الجوانح احتراق الظمأ ، ولا تبتدر شفتاه بقطرات ماء متاح له ، وتلك هى الإرادة الشائخة التى قضت برفض الوجود من حيث هو ، ومن ثم إثثار العدم عليه ، وكما كان الرجل عظيماً وبسيطاً ومعذباً فى آن معاً ، حين صور ذلك الصراع الرهيب الذى نشب فى ساحة نفسه بين دوافع الغرائز ، والتزام الإرادة برفض الحياة لنصف قرن من الزمان . ولا مناص لكل متأمل من أن يرى فى ذلك وجه العظمة والإيجابية فى زهد أبى العلاء ، إنه تجسيد لا يرقى إليه الظن للمقدرة الصارمة على اتخاذ القرار الوجودى العنيف والعسير والالتزام القاطع به .

ونحن حين نضيف الزهد العلائى - مقيماً على وجهه الصحيح هذا - إلى ذلك العطاء الثرى والثرى للرجل ، يمكننا أن نزيل ما قد يبدو من شبهة التناقض بين رفض المعرى للحياة وتحديه إياها فى الوقت ذاته ، بل لا بد لنا - تأسيساً على ذلك - من أن نرفض كل جنوح للحكم على المعرى بالسلبية والموات ، ونحسب أن مفكراً مبدعاً فى أى عصر ما كان بوسع الالتزام برفض الحياة من ناحية ، وتحديه الإيجابى إياها من ناحية أخرى ، بأكثر ولا بأعظم مما فعل أبو العلاء .

وفى الحق أن أبا العلاء - على عكس ما يرمى به أحياناً - لم يترك لنا شيئاً من مواقفه الوجودية غامضاً أو معتم الأسباب ، فكما رأيناه سافراً فى الإفصاح عن أن زهده تخليق بالسلوك لموقف عقلى رافض للحياة ، وأنه ملازم للصراع لأنه حكم الإرادة ضد الطبع ، نراه أيضاً واضح القول بأن هذا الزهد ليس تقشفاً سطحياً أو دعوة ساذجة لتحديد النسل ، وإنما هو دعوة للعدم ضد الوجود من حيث ماهيتهما المطلقة .. يقول أبو العلاء :

(٤) اللزومات : ١٧/٢ غرى : دوى العظيمة .

خير لآدم والخلق الذى خرجوا من ظهره ، أن يكونوا قبل ما خلقوا^(٥)

فالدعوة للعدم ضد الوجود هنا سافرة لا تخفى ، ولو لم يوجد البشر أصلاً ، لكان حيراً لهم ، ولتحقق هذا العدم ، ويقول أيضاً :

وما لنفسى خلاص من نوائبها ولا لغيرى ، إلا الكون فى العدم^(٦)
إن الحياة أهوال ومحن ، بل هى موت فعلى ، وخلاص البشر وكيثونتهم الحقيقية لن تكون فى غير العدم ، ويقول الرجل بما هو أوضح وأدل :

وإذا افكرت ، فما يهيج تفكرى فيما أكابد ، غير لوم الناجل
وأرحت أولادى ، فهم فى نعمة الـ عدم التى فضلت نعيم العاجل
ولو أنهم ظهروا لعانوا شدة ترميمهم فى متلفات هواجل^(٧)

فالعدم إذن هو النعمة الكبرى والخلاص ، والحياة هى التلف والمعاناة ، بل هى الهلاك الحقيقى والموت الفعلى ، وعلى ذلك فأبو العلاء يقرر أنه لم يرتكب جريمة الناجل الأول للبشرية ، وإنما ترك بنيه مستغرقين فى مطلق العدم ونعمائه ، ومن جهل الإنسان أن يتوقع خيراً فى الحياة ، متناسياً أن جوهر الخير والسعادة هو العدم ذاته :

وكيف ترجى السعود فى زمن يساره راجع إلى العدم؟^(٨)
وعلى ذلك فحين يقول أبو العلاء :

هذا جناه أبى على ، وما جنيت على أحد

يكون من أفدح الخطأ تقييم البيت على أنه عطاء تشاؤم سطحي ، أو وليد لحظة قلق إنسانى عارض ، وليس مصادفة أن يبدع الرجل هذا البيت الفذ وقد شارف الموت ، ليرسم شعاراً فوق مشواه الأخير ، إذ الحقيقة التى لا نتردد فى قبولها ، هى أن البيت ، بإيجازه الرامز ، ووضوحه الكامل ، ينبثق من لب الموقف الوجودى لأبى العلاء ، ذلك الموقف الذى يرى مطلق الصواب فى مطلق العدم ، ومن ثم فالحياة ومنح الحياة ، جنائية بشعة تسامى الرجل عن ارتكابها ، ولا بد أن نسلم - فى هدى من الإبداع العلائى لتلك التجربة - أن الأمر لم يكن مجرد قلق نفسى ، أو تشاؤم سطحي ينتاب أبا العلاء فى أوقات مختلفة وبأعراض متفاوتة ، وإنما هو موقف وجودى تكامل عبر شعور مدرك وغامر بعبثية الكون ، وفقدان الهوية والمنطق فى الحياة والإنسان جميعاً .

(٥) اللزوميات : ١٨٢/٢ .

(٦) السابق : ٤٥١/٢ .

(٧) السابق : ٣٥٤ - المواجل : الفلاة القفر التى لا أعلام بها .

(٨) السابق : ٤٧٧ .

ونحن في الحق نرى أن دلالة كلمة التشاؤم ، أضيق من أن تتسع للموقف العلائى من الوجود فكراً وسلوكاً ، فإيجاءات الكلمة تدل على الاكتئاب النفسى والحزن الشخصى واليأس من الحياة ، تلك التى تنجم في الغالب عن مخاوف واهتزازات ذاتية مريضة ، وتذهب دائرة معارف الدين والأخلاق إلى أن التشاؤم يرى العالم أسوأ العوالم ، فلا يمكن أن يخلق العالم أسوأ مما هو عليه ، وأن أفكار شوبنهاور حول المصير الأفضل للإنسان ، كان لا يمكن أن ترد أكثر تشاؤماً مما هى عليه ، أما التفاؤل فيعبر بطريقة واضحة عما يبقى كل الأشياء النقية في الحياة^(٩) ، وتقرر دائرة المعارف البريطانية أن التشاؤم يدل على موقف يائس من الحياة والوجود لتسيد الشرور والآلام ، على حين يعكس التفاؤل بعامة شعوراً بالأمل يحكمه توازن يسود العالم بين الجمال والبهجة ، والحديث عن موقف متشائم لا يحتوى بحال أى معنى من معانى الأمل^(١٠) . والموقف العلائى من الوجود ، وإن كان يتضمن جوانب من ذلك ، فإنه يتجاوزه في عناصر أخرى حاسمة ، فهو لم يكتف برصد فساد العالم ، وإنما أضاف إليه فساد الطبيعة الإنسانية ذاتها ، ثم انتهى إلى رؤية الخلاص في الموت وتكريس العدم المطلق ، وسنرى وشيكاً أن الصلة بين قول الرجل بفساد العالم وفساد الطبيعة الإنسانية وتكريس العدم ، وبين نفية لليلة الغائية ، وانتهائه إلى الجبرية المطلقة ، وقلقه فيما بعد الموت ، هى صلة أكيدة وقائمة . والتباين عندنا كبير بين ذلك الموقف الوجودى الواعى والشامل لأبى العلاء من الكون ومصير الإنسان فيه ، وبين تشاؤم مرضى ناتج عن نفس مرتجفة مستسلمة للوساوس لدى ابن الرومى على سبيل المثال ، هذا بالإضافة إلى أن الزهد العلائى الذى أشرنا إليه آنفاً ، يمثل فرقاً حاسماً بين عدميته وعدمية آرثر شوبنهاور ، ففي الوقت الذى عبر فيه شوبنهاور عن عدميته القاطعة في كتاباته واكتفى للدلالة سلوكياً على رفض الحياة بالامتناع عن الزواج والانجاب متمتعاً بأطاييب الحياة من وفرة مال وفخامة رياش وسكن ورداد ، نرى المعرى قد جسد هذا الرفض بزهد الأشمل والأعمق ، والزعم بأن الحياة المنعمة كانت بعيدة الأسباب عن أبى العلاء ، هو في الحقيقة زعم مرفوض لتنافيه مع المعقول والمنقول ، فمما لا شبهة فيه أنه كان يستطيع - لو أراد - لا أن يتساوى فحسب ، بل أن يسمق في ماديات معيشتة على مستوى طبقته وذويه من أخوة وأحوال وأبناء أخوة وأبناء عم ، إذ انه أدرك في حياته من المجد وذبوع الاسم ما لم يدرك أحدهم شيئاً منه . وكان بوسع أن يثرى وينعم كما ألحنا في الفصل الأول من الرسالة ، لو أراد ، وهل من المقبول أن يرد امتناعه عن سائر مافيه روح من الطعام ، بالإضافة إلى قطع الزواج ، والاقتصار على العدس والتين ، وخشن الفراش والثياب وبارد الماء صيفاً وشتاء ، إلى امتناع وسائل الرفاهية عليه ؟

Encyclopedia of Religion & Ethics, James Hastings, Vol. 9, p. 803 Great Britain, (٩)
1930 (Pessimism and Optimism, By Alexander Martin).

Encyclopedia Britanica, Vol 17, p. 632: Pessimism.

(١٠)

لقد التزم أبو العلاء موقف الرفض التام للوجود - فكراً وسلوكاً - قبل ألف سنة من الآن ، ونحن لا نتزيد بالكلام ، ولا ندعى للرجل به سبقاً على غابريه أو معاصريه أو لاحقيه حينما نقرره ، فنحن نرى أن معاناة أبنى العلاء التى دفعته إلى موقفه الوجودى الشمولى هذا ، هى خصيصة إنسانية كامنة بأغوار الإنسان من حيث هو ، وعلى ذلك فليس ما يمنع نفسياً وإنسانياً من صيرورة التجربة على نحو ما ، إذا ما تهيأت عواملها الفكرية والشعورية المواتية لدى الإنسان فى أى زمان ، أما الجديد الذى يتعين علينا - نحن العرب والشرقيين - أن نرصده فى التجربة العلائية ، فهو أن يعى بها الرجل تمام الوعى على النحو الذى فصلناه وسنفصله ، وأن يخلقها خلقاً فنياً مبدعاً ومقتدراً ، وأن يصلنا هذا الخلق الفنى ساطعاً تام الدلالة لا تعتوره شية من نقص أو غموض .

ولم يكن أبو العلاء فى حاجة إلى أكثر من سلوكه العمل طوال خمسين سنة للدلالة على كنه زهده ، ولكنها طبيعة الفنان فى الرجل ، تلك التى تدفعه بالضرورة إلى خلق مواقفه المعيشة خلقاً فنياً بالكلمات .. يقول أبو العلاء :

وتضن بالشئ القليل ، وكل ما تعطى وتملك ، ماله مقدار^(١١)

ويقول :

آليت أثنى على قوم ينسكهم وقد تكشف سهل الأرض عن غدر^(١٢)

ويقول :

وأفضل من عيش الفنى عيش فاقة ومن زى ملك رائق زى راهب^(١٣)

ويقول كذلك :

فاترك لأهل الملك لذائهم فحسبنا الكماء والأحبل
ونشرب الماء براحتنا إن لم يكن ما بيننا جنب^(١٤)

ويقول :

يكفيك أدما ، سليط ، ما أريق له دم ، ولا مس روحاً إذ جرى - ألم^(١٥)

فراه - اتساقاً مع موقفه الأساسى الراضى للحياة - يفضل كفاف العيش والشرب ونحش الثياب ، وتلك تعبيرات سلوكية عن ذلك الرفض الفكرى ، وبالإضافة إلى ذلك هى استخلاص لأقصى الممكن من حرته فى مواجهة الكون والآخرين ، على نحو ما فصلنا فى الفصل الأول من البحث .

(١١) اللزومات : ٤٥٤/١ .

(١٢) السابق : ٥٣١ ، والفرد : الموضع الذى يصعب فيه المشى لكثرة الحجارة .

(١٣) السابق : ١٤٥ .

(١٤) السابق : ٢٧٩/٢ الأحبل : اللويه ، الجنبل : قدح غليظ من الخشب .

(١٥) السابق : ٣٩٥ - الأدم : ما يؤتلم به أى يجعل مع الحيز فيطيه ، السليط : الزيت .

ويقول أبو العلاء :

الدين هجر الفتى اللذات عن يسر في صحة واقتدار منه ما غمرا^(١٦)
ولعلنا نلاحظ هنا توالفاً مع ما أشرنا إليه في بداية هذا الفصل ، من أن الأمر لم يكن
مرجعه لدى الرجل قلة الحيوية وخمول الدوافع ، وإنما هو على الضد من ذلك تماماً ، ومن
ثم يكون زهده ، وزهد غيره إذا ما تم على شرائطه ، تعبيراً عن موقف مبدئى مقصود من
الوجود ، ولعله موافقاً أن نشير هنا ، إلى أن زراية أبى العلاء بالزهد والزهاد ، كما سيرد
وشيكاً ، لابد أن يكون مردها إلى إدعائية ومظهرية ذلك وهؤلاء جميعاً مما يتنافى والزهد
الرامز العميق الذى تحقق به الرجل ، ويؤكد أبو العلاء جانباً من تلك الحقيقة حين
يقول :

تنسكت بعد الأربعين ضرورة ولم يبق إلا أن تقوم الضوارخ
فكيف ترجى أن تثاب ، وإنما يرى الناس فضل النسك والمرء شارخ^(١٧)
فأية قيمة وأى فضل لذلك التنسك الذى يأخذ به أولئك مكرهين وقد فل حدهم وذوى
أخضرهم ، ومانت فيهم القدرة على تلبية الدوافع أو كادت ؟ ويقول الرجل :
إلى النسك ارتح ، وأصحابه إذا فاتك القوم لم يرتح^(١٨)
فترى النسك والنسك فى البيت ملاذاً ومأوى .

وبدهى أن هذا النسك الذى يعنيه أبو العلاء ، والذى أخذ به نفسه ، هو امتلاك
الإنسان للإرادة ، وامتلاك الإرادة للدوافع الطبيعية وهيمنتها عليها ، ومتى أخذ المرء من
ذلك بقبس ، فقد امتلك قوة تهون إلى جوارها كل مظاهر القوة :
عصا النسك أحمى ثم من ربح عامر وأشرف عند الفخر من قوس حاجب^(١٩)
ويقول الرجل فى زراية ساخرة بالمتنعمين :

كأن ذوى التنعم فى البرايا نعام ، راح يلتقط الهيىدا^(٢٠)
وما نظن أبا العلاء يقول ذلك إلا لإحساسه العميق بهوان الإنسان متى استسلم لرغباته
الحسية من جهة ، ومتى غمشت بصيرته عن خواء الكون وانتهاء محصلته إلى العدم من
جهة أخرى .

(١٦) اللزومات : ٥٠٢/١ .

(١٧) السابق : ٣٠٤ - شارخ : أى شاب .

(١٨) السابق : ٢٠٠ .

(١٩) السابق : ١٤٢ عامر : هو ابن ود العامرى ، كان يجر ربحه فخراً وخيلاء - حاجب : هو ابن زراية الذى
رهن قوسه عند العمان بن المنذر فوفى بما رهنه عليها ، ولى الديوان « عند الفجر » والأنسب للمعنى
« عند الفجر » .

(٢٠) السابق : ٣٥٧ .

ويقول أيضا :

والمال كالنابع ، آمون به ورب يسر في قوام العدم^(٢١)
ونحن لا نتعسف إذا قلنا إن روح البيت تنبئ بألا يسر إلا في مطلق العدم . ويقول :
أقل بى الدنيا هموماً وحسرة فقيد غنى ، للمال والرشد عادم^(٢٢)
فيدعوب إلى أن استثمار المال والحرص عليه والنهم إلى الاستمتاع به والخوف الرهيب من
فقدانه ، مجلبة للهم والقلق ، كما أن العقل الذى يكشف زيف العالم وفساد الحياة الإنسانية
يشقى صاحبه ويقض مضجعه ، ومن ثم فالفقير بسيط التفكير ، أبعد عن الهموم
والحسرات .

ويقول أبو العلاء كذلك :

والملك فيما هو الفقير لما يلزمه من معونة الخدم^(٢٣)
وقد بينا آنفاً كيف أن الرجل عمد إلى تقليص احتياجاته إلى أقصى الممكن استخلاصها
لأقصى الممكن أيضا من حرمة ، ويقول فى ذلك التصور :
لكون خلك فى رسم أعز له من أن يكون مليكاً عاقد التاج
الملك يحتاج آلفاً لتصره والميت ليس إلى خلق بمحتاج^(٢٤)

فالمنيع كما نرى واحد ، وهو القول بامتلاك الإنسان حريته قدر استغنائه عن الآخرين ،
ويقول أيضا :

والفقر أروح فى الحياة من الغنى والموت يجعل خائلا كمخول^(٢٥)
ويقول :

فإن الغنى والفقر فى مذهب النبى لسيان ، بل أعفى من الثروة العدم
فتراه لا يكتفى بالذهاب إلى أن الكل باطل لا طائل من ورائه ، بل يؤكد على أن فقدان
أعفى من الامتلاك ، لأن العدم ، فى تصوره النهائى هو الحقيقة الثابتة .

(٢١) الزوميات : ٤٨٥/٢ .

(٢٢) السابق : ٣٨٩ .

(٢٣) السابق : ٤٧٧ .

(٢٤) السابق : ٢٦٨/١ .

(٢٥) السابق : ٣٤٩/٢ الخاتل : واحد الخول : من النعم والعيذ والاماء وغيرهم المحول : من حوله الله المال :
أعطاه إياه تحضلاً .

ويقول :

وأنت إذا استعملت أكواب عسجد أسأت ، ويجزيك الإناء من الصفر
وبدهى أن القضية ليست قضية إناء من ذهب وآخر من نحاس ، وإنما هي رموز دالة على
موقف الرجل من حقيقة الكون ، وما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني إزاء تلك
الحقيقة .

ونراه ينمى ذلك المعنى فيقول :

وإذا غلا البر النقي فشارك الـ فرس الكريم ، وساو طرفك تمجد
واجعل لنفسك من سليط ضيائها أدما ، ونزر حلاوة من عنجد
وارسم بفخار شراك ، لا ترد قدح اللجين ، ولا إناء العسجد
يكفيك صيفك من ثيابك ساتر وإذا شتوت ، فقطعه من برجد^(٢٨)
فالشعر والسليط وحلاوة الزيب والفخار ، وصفاء الصيف وخشونة القطن ، بالإضافة
إلى تواضع لا يجدر بأبناء العدم غيره ، هي الأقرب لحقائق الأشياء من غيرها .
ويقول كذلك :

لباسي البرس ، فلا أخضر ولا خلوق ، ولا أدكن
وقوتي الشيء ، أبى مثله فصيح هذا الخلق ، والألكن^(٢٩)
إن رداءه قطني بسيط ، وطعامه جد متواضع حتى ليأباه الناس كافتهم ، ويقول :
قوتي غناى ، وطمرى ساترى ، وتقى مولاي كنزى ، وورد الموت موعودى
فاللقمة ، والطمر الساتر ، وتقوى الخالق والتشوق إلى الموت ، هي عمده على جسر
الحياة .
ويقول فى ذلك أيضاً :

مقنمى فى الزمان ، سترى ودفنى من لباس راق العيون وفرش
قد شربت المياه بالخزف الوحش ، غنى عن محكمات بجرش
وتغنيت فى الأمور ، فتابت قدمى عن ركوب دهم وبرش^(٣٠)

(٢٦) شروح سقط الزند : ١١٥٥/٣ .

(٢٧) اللزوميات : ٥٢٤/١ .

(٢٨) اللزوميات : ٣٨٨/١ - والطرف : الفرس الكريم ، العنجد : الزيب ، والبرجد : كساء غليظ مخطط .

(٢٩) السابق : ٥٠٦/٢ .

(٣٠) السابق : ٧٩ - والجرش : الخدش .

فتراه قد انتهى إلى أن الموت ، لا اللباس والرياش يروقان ويبهران ، هو مبتغاه ومقنعه ،
وإلى أن يدرك ذلك المسعى ، فإنّه قد قلص احتياجاته ، واستغنى بالنزر اليسير . فشرب
في الخنزف لا في الأكواب الأنيفة المنقوشة ، وامتنى قدميه عوضاً عن الركائب والجياد .

ويقول كذلك :

ما أنا بالواغل ، يوما ، على الـ شرب ، ولا مثلى بالسوارش
لا أعرش الجفر ولا النخل في الدنـ بيا ، وما تبقى يد العارش (٣١)

إنه ليس نهماً متهجباً على السارين أو الطاعمين ، بل هو قد بت ما بينه وبين الدنيا فلم
يحرص على أسبابها المادية وجانب كل ما يكد البشر نفوسهم فيه ويتكالبون عليه من
متاعها وعمرانها ، إذ ما جدوى كل ذلك والأمر برمته في النهاية إلى زوال ؟ بل إننا لنراه
ينأى عن المشاعر التي قد تتم عن صلة منفعة بالحياة والأحياء ، فيقول :

يا صاح ، ما أهوى ، وما أقلى ثقل على ، فلا تزد ثقل (٣٢)

ويقول أبو العلاء في التوكيد على اتجاهه الزهدي هذا :

من مذهبي ألا أشد بفضة قدحى ، ولا أصغى لشرب معوج .
لكن أقضى مدتى بتقنع يغنى ، وأفرح باليسير الأروج
هذا ، ولست أود أنى قائم بالملك ، فى ثوبى أعز متوج (٣٣)

إن الرجل كما هو ظاهر يشد على زهده بجماع إرادته ، لأنه سهمه المشير أبداً إلى عدمية
الحياة ، من ناحية ، ووسيلته كى يستخلص أقصى الحرية من الكون والآخرين ، من
ناحية أخرى ، وما أصدق المعرى ، وما أرشق كلماته حين يصف سلوكه العمل المتسك
المترفع هذا ، فيقول :

عشت من أيسر حل وتشبهت بظليل (٣٤)

وفي الحق أن أبا العلاء كان فى غاية من الصدق والمكاشفة فى مواجهة نفسه ، ثم فى
الإفصاح عن تلك النفس على جناحى فنه الشعرى الدال ، ونحن حين نذهب إلى أن
الرجل قد تزهد عن وعى كامل بما يفعل استخلاصاً لحرية ، نجد فن أبى العلاء ربما أقار

(٣١) الواغل : اللزوم . الـ : الداخل على القوم وهم بشربون ، والوارش : الداخل عليهم وهم يأكلون ،

والجفر : البئر ، وعرشها ، أى طواها بالحجارة من أسفلها قدر قامه وسائرهما بالخشب .

(٣٢) السابق : ٣٥٨ .

(٣٣) السابق : ٢٧٤/١ .

(٣٤) السابق : ٣٥٩/٢ .

وأفصح منا في التوكيد على ذلك إذ يخاطب الدنيا فيقول :

سباك الله يا دنيا عروسا فكم أوقدت لي شمعا بشمع
ولم أستغل منك فداء نفسي بشيء ، فاعجبي لرقوء دمعى
بفقد غرائزى : شمى ، وذوقى ولمسى ، تابعا بصرى وسمعى^(٣٥)

إنه سلوك التمرد الواعى بحقائق الأشياء ، فهو يعلم أن ثمة ثمناً فادحاً لاستخلاص قلامة ظفر من إرادته المكبلة بأغلال الشهوات والغرائز ، لأن ذلك يعنى التصدى والتأى على دوافع طبيعية كاسحة لمتع الشم والتذوق واللمس وغيرها ، ولكنه - وعلى حد قوله - لم يستغل شيئاً طلباً لفداء نفسه وبعض من حرية إرادته في إتخاذ القرار والالتزام به .

ونحن على ذلك نقول إن أى تناول لزهد الرجل يتجافى عن بعده الوجودى هذا ، لن يكون سوى تجاهل لحقائق الأشياء وتسطيح معيب لقضية أساسية ، سيسهم صواب تمثلها - دون شك - في صواب تقييمنا للتجربة الميتافيزيقية لأبى العلاء على وجهها الصحيح .

ونحن على أية حال لا نجهل ما في ديوان المعرى من تهجم على الزهد والزهاد ، بيد أننا لا نملك إزاء الثابت من زهد الرجل طيلة نصف قرن ، رغم قنوته على أن يعيش عيشة الناس ، بل أكثر رفاهية مما عاش معظم الناس على أيامه إذا شاء ، لا نملك إلا أن نعزى صنيعة هذا لما رآه في زهد هؤلاء من تكلف وأخذ بسطحيات الأمور وانصراف عن جوهر الحقيقة ، إنه في الغالب رأى ذلك الزهد لا يعنى أكثر من الامتناع عن بعض الماديات ، دون النفاذ إلى ما يستشعره هو ، ويعنيه بزاده من الدلالة على عبث الحياة ، وديمومة العدم :

يقول أبو العلاء :

لعمرك ، مافى عالم الأرض زاهد يقينا ، ولا الرهبان أهل الصوامع^(٣٦)
ويقول :

والنسك ، لا نسك موجود فنبغيه فعد عن فقهاء اللفظ ، مراق^(٣٧)

(٣٥) اللزوميات : ١٤١/٢

(٣٦) السابق : ١٣٨

(٣٧) السابق : ٢٠٨ .

ولا نتجاوز الموضوعية إذا رأينا أبا العلاء يقصد بأضراب ذلك الشعر ، نعط الزهد التقليدي الشكلي المعروف لدى بعض النساك والمتصوفة والفقهاء ، والذي غالباً ما تختلط دوافعه ونتائجه ، لا ذلك الزهد الوجودي المحمل بهوم الإنسان والدال على غاية الانشغال بقضايا الكون كله .

ويقول أبو العلاء بما قد يلقي وضوحاً على ما أسلفناه :

دياك دار قد اصطلحنا فيها على قلة الديانة
كأنها قينة خلوب ما عرفت قط بالصيانة
من لم ينلها أراك زهداً ومن لم ير بصليانه^(٣٨)

ويقول كذلك :

خوى دن شرب فاستجابوا إلى التقى فعيستهم نحو الطواف خوادى^(٣٩)

ولا مشاحة في أن الزهد أو التسلك أو التقى في الآيات السابقة ، منبت الصلة تماماً ، بل ومعاكس لزهد أى العلاء ، إذ أين أولئك المتظاهرون بالتبتل بعد فراغهم من الدنيا ، أو فراغ الدنيا منهم ، أين هم وأين زهدهم من أى العلاء المعرى وزهده ؟ لا صلة لشيء من ذلك بالرجل ، وهو الذى تزهد عن اختيار ووعى تامين ، وخاض من أجل ذلك صراعاً رهيباً لم يهدأ خمسين سنة ضد نوازعه ورغباته ، وقصد قصداً إلى القول بلا شيئية الحياة . وبديمومة العدم المطلق .

ومن الآيات التى يقتضينا تقييم الزهد العلائى أن نلتفت أمامها قول الرجل :

وقال الفارسون : حليف زهد وأخطأت الظنون بما فرسنه
ورضت صعب آمالى ، فكانت خيولا فى مراتعها شمسنه
ولم أعرض عن اللذات ، إلا لأن خيارها عنى خنسنه^(٤٠)

فالرجل - كما أسلفنا - لم يكن زاهداً بالمعنى الشائع للزهد على أيامه ، بل وربما على أيامنا هذه ، وهؤلاء الحائرون في أمره الذين صنفوه ضمن أصحاب الزهد التقليدي على أيامه ، قد خانهم التوفيق ، وكبت بهم الظنون والفراسة ، فالرجل من ناحيته لم يدع ، وما كان ليقبل أن يكون زاهداً على هذا النمط من الزهد وقد اختلط به كما أسلفنا غير قليل من أوشاب التظاهر والإدعاء والهروب من العجز عن الحياة ، وهؤلاء الفارسون من ناحيتهم ما كانوا ليكشفوا كنه زهد أبى العلاء باعتباره دلالة سلوكية على موقف فكرى وشعورى من الوجود بأسره .

(٣٨) اللزوميات : ٢/٢١٥ المعير : الحمار ، صليانة : بقلة يستطيعها المعير .

(٣٩) السابق : ١/٣٦٩ - خوادى : مسرعة .

(٤٠) اللزوميات : ٢/٥٢٧ .

وسبق أن تنبها إلى فساد التناول الفوق للنصوص ، ومؤدى ذلك أنه لا يجوز إن شئنا التقييم القويم لابداع الفنان إلا أن ننظر إليه من خلال تكوينه الفكرى والنفسى ، على اعتبار أن ذلك الإبداع إن هو إلا خلق فنى لتلك الذات ، وإذا كان الأدب لا ينفصل عن تأثير البيئة ، فالتكوين الروحى للفنان - وهو البيئة المباشرة لعطائه الفنى - أحق بالرعاية وأولى بالنظر ، وعلى ذلك فأنا لا أتصور أن صعب آمال الرجل ، تلك التى صورها خيولاً جامحة تأبت عليه ، ولا أتصور الأطايب التى خنست عنه ، لا أتصورها جميعاً منصباً أو طعاماً أو شهرة أو شيئاً من عرض الدنيا ، فمن الثابت أن الرجل كان قادراً على ذلك كله إذا شاءه ، وفنان مبدع من نمط أبى العلاء ، له حساسية نفسه وعقله واستكناها المتأمل فى الكون ، لا يصادر عليه أن تكون آماله الصعاب تلك هى الطموح إلى عالم مزدهر بقيم الحق والخير والجمال ، عالم متناسق مبرأ من الفوضى والعبث وانعدام المنطق والخير فى كل شئ ، والمؤكد أن أبى العلاء قد افتقد هذا العالم فكراً وشعوراً ، ووجد عالماً من العبث والقبح والشر لا خلاص منه إلا بالعدم المطلق ، وعلى ذلك فلا يصح عندي أن تفسر تلك الآيات تفسيراً مسطحاً فيستدل بها على نفى زهد الرجل ، أو على أنه زهد مضطراً لعجزه عن تحقيق طموحاته الدنيوية ، فذلك عندنا أبعد التصورات عن الموضوعية وعن حقيقة الروح العلائية كليهما .

المعرى .. وعظمة الإنسان :

كان زهد الرجل إذن تعبيراً سلوكياً عن موقف وجودى ، شعورى وفكرى من الكون ، لقد تمثل أبو العلاء الحياة شائهة ، خالية من العلة والهدف ، ولم يؤمن بسوى الموت مخلصاً ومفضياً إلى نعمة العدم المطلق ، وعلى ذلك فقد رفض الحياة من حيث هى ، وجاء زهده بمثابة تعبير سلوكى عن هذا الموقف الفكرى والروحى من الوجود ، واستقراء النصوص يقطع بأن الأمر لم يكن هيناً على أبى العلاء ، فقد أقام عقله وإرادته من هذا الزهد حاجزاً مهيباً حال دون تحقيق رغباته الإنسانية المتدفعة ، وحين يصور لنا الرجل حبه العارم للحياة ، وما ترتب عليه من صراع شرس بين الغرائز والإرادة فى أغوار ذاته ، فإنه يقول لنا فى الوقت نفسه كم يكون الإنسان عظيماً إذا ما اكتشف نفسه واستطاع أن يحسم وأن يتحدى وأن يختار ويلتزم بما اختار على صعوبته المفرطة ما يقرب من خمسين سنة .

إنه يعلن حبه العام للدنيا ، على ما يعرفه من سوءاتها ، وهذا حق لأنه حكم الغرائز الجارية منه مجرى الدم والروح ، بل إننا سنرى وشيكاً مدى خوف الرجل من الموت ، وذلك هو جانب الطبع الغريزي البشري في أبى العلاء ، على حين أنه يفكره وتأمله ، ومن خلال موقفه الوجودى الشامل قد انتهى إلى أن الموت هو المخلص الأعظم من محنة الحياة ، بل ورآه يكاد يكون الحقيقة الوحيدة في التجربة الإنسانية .

يقول أبو العلاء في عشق الطبائع للدنيا :

معاص تلوح .. فأوصيكم بهجرانها ، لا ياغبائها
كأن المهيمن أوصى النفوس بعشق الحياة وإحبابها^(٤١)

إنه لا يتبرأ من حب الحياة ، وإن مأساة الإنسان لتكمن في ذلك الحب الغريزي لحياة قامت كل الأدلة على أنها فاسدة ، بل إن عشق الحياة ليلدو من فرط قوته وكأنه أحد الرصايا الإلهية .

وهو إلى ذلك لا يجهل من أمر معشوقته دنسها وسوءاتها :

أوما تفيق من الغرام بفارك مشهورة مع غيرنا وقعاتها^(٤٢)

ويقول الرجل :

نحن البرية ، أمسى كلنا دنفا بحب دنياه حبا فوق مايجب^(٤٣)

إنه - كما يقول أبو العلاء - حب تجاوز القصد وتخطى الاعتدال ، على الرغم مما فيه من صنوف العنف والإيذاء ، ولا مناص للبشر من هذا العشق ولا شفاء لهم منه :

أما وفؤاد بالغرام قريش وقد غرت الدنيا بنها بمذقها أليلى .. وكل أصبح ابن ملوح ؟
ودمع بأنواع الموم سريش وإن سمحوا من ودها بصريش ولبنى .. ومافينا سوى ابن ذريح ؟
ولى كل حين يونس القوم آية ولم يطرحك المرء عنه لعبرة وليس لنا في مدة العيش راحة
وتعقد سلوان الفتى عنك نفسه بأذيال برق أو دوائب ريح عليك ، إلى أن عاد رهن ضريح بذاك أبا سلمان ، وابن بريش^(٤٤)

(٤١) اللروميات : ١٨٠/١ . إغياها : العودة إليها مرة أخرى .

(٤٢) السابق : ٢١٠ ، والفارك : المرأة التي تبغى زوجها .

(٤٣) السابق : ٩٢ .

(٤٤) السابق : ٢٩٧ ، والمرفوت : المدقوق ، المكسور . أبو سلمان : كنية الجمل ، ابن بريش : الغراب .

إن الرجل لا يرى مخلصاً من حب الدنيا سوى الموت ، إذ إن صنيعها المدمر بالبشر ونكالها بهم ، لم يزددهم في هواها إلا تدلها ، حتى لتصبح عزائمهم على سلوها قبض ريج . ويقول كذلك :

ولم تفتأ الدنيا تفر خليلها وتبدله من غمض أجفانها سهدا
ولم تترك من حيلة لتفسره ولم يبق في إخلاصه حياء جهدا^(٤٥)

فحب الإنسان العميق هذا ، لم تقابله دنياه بغير التفرير والإعنات .
ويقول أيضاً :

جدت أريج واستريح بلحده خير من القصر الذى آذى به
وصدقت هذا العيش فى حبي له واغترنى بخداعه وكذابه^(٤٦)
فراه صريح الكشف عما يكنه من حب الحياة ، صريح الكشف أيضاً عن سوءات تلك الحياة ، ويقول أيضاً بما هو أعلى نبرة ، وأبين فى الإعلان عن ذلك الكلف العارم :

أبى القلب إلا أم دفر كما أبى سوى أم عمرو موجع القلب هائم
هى المتهى، والمشتى، ومع السهى أمانئى منها ، دونهن العظائم^(٤٧)
والدنيا لدى الطبع الإنسانى المتدفع ، غدت معقد الرجل ومحل الاشتاء :

وحب دنياك طبع فى المقيم بها فقد منيت بقرن منه غلاب^(٤٨)
فهذا الحب إذن قوة طبيعية لا قبل لأحد بتخليها سوى أولى العزائم ، ولا بد من الإشارة إلى أن الرجل يقول ذلك وهو على بينة تامة من أنه تصدى لهذا الطبع القاهر ليقهره بأن التزم الزهد مؤشراً لرفضه الفكرى للحياة .
ويقول كذلك :

والنفس آفة الحياة ، قلتمعها يجرى للكبر فراقها منله
ما خلة بأغر منها ، والفنتى يركب الصرمة خطه^(٤٩)
إن النفس لفرط ألفتها الحياة وتعلقها بها ، لتجزع وتدمع لفراقها جزع من يفقد أعز ما يملك .

(٤٥) التزوميات : ٢٤٨/١

(٤٦) السابق : ١٦٧ .

(٤٧) السابق : ٢٨٨/٢ .

(٤٨) السابق : ١٥٦/١ .

(٤٩) السابق : ٢٧٦/٢

ويقول :

ودنيانا التي عشقت وأشقت كذلك العشق معروفا شقاء
سألناها البقاء على أذاها فقالت : عنكم حظر البقاء^(٥٠)

ويقول أيضاً :

الراهب المسجون فرط عبادة من حب دنياه الكذوب موله
أعرفتم أصحابكم بحقيقة أم كلكم عنهم غيبى أهله^(٥١)

فلا أبلغ دلالة على ذلك الحب الطبيعي الجارف للحياة ، من ذلك الراهب الصرورة وقد
تدله برغمه في حب دنياه وتعلق بهواها رغم علمه بفسادها وسوءاتها .

بل إننا لنراه يتصدى لمن زعموا هوان الدنيا عليهم ، وتخلصهم من أسر حبهم إياها ،
ليكشف زيف زعمهم ، وأنه محض ادعاء أجوف بالكلمات فيقول :

نفسى بها ، ونفوس القوم ملهجة ونحن نخبر أنا لا نباليها
أمرتني بسلو عن خوادعها فانظر: هل أنت مع السالين ساليها؟
ولا ترى الدهر إلا من يهيم بها طبعا ، ولكنه باللفظ قاليها^(٥٢)

ويقول أيضاً :

وكلكم يبدى لدنياه نفصة على أنه يخفى بها كمد الصب^(٥٣)

فالكل موله في عشق دنياه ، حتى أن هذا العشق لو جسد لاستغرق الأرض كلها :

لو أن عشقك للدنيا له شبح أبديته للملأت السهل والجبال^(٥٤)

ويقول كذلك :

أيها الدنيا .. لحاك الله من رهبة دل
ما تسلى خلدى عنـ لك ، وإن ظن التسلى^(٥٥)

فليس لدى الإنسان إلا أن يذم الدنيا بفيه ، وأن يتوهم تسليه عنها ، وهو في الحقيقة
غارق بكليته في حبها .

(٥٠) اللروميات : ٥٣/١

(٥١) السابق : ٦٠٨/٢ .

(٥٢) السابق : ٦١٣ .

(٥٣) السابق : ١٤١/١ - النفصة : ما يمنع من تميم المراد .

(٥٤) السابق : ٢٩٠/٢ .

(٥٥) السابق : ٣٥٩ .

ويقول أيضاً :

أحبك أيها الدنيا كغري
وأشراى قلاك ، ولست أشرى
ونهى العيش فىك مع الرزايا وما طولت من خمس وعشر^(٥٦)

فالمعرى ، والبشر كلهم ، سواء فى كلهم بالدنيا وتعلقهم الغريزى بها على الرغم من
زرايتها بهم ، وتنكرها لهم .
ويقول كذلك :

وحسبى للدنيا كحبك خالص وفى عنقينا من هوى ، جعلت ربها
حذرنا ، فصادتنا الخلوب كغيرنا وأى غراب ، مأجادات له طبقاً^(٥٧)

فيبدو مكبلاً بأصفاد ذلك الحب ، ليس بإمكانه أن يريم عنه ، بل لا يملك هو ولا غيره إلا
أن تجرفهم دوامته رغم شديد الحذر .

ويقول أيضاً فى كلمات تنبض بذلك الوله العنيف وتجنسده تجسيدا :

أشربت حبك ، لا ينفيه عن جسدى سوى ترى لدماء الإنس شراب^(٥٨)

إنه ليقر صراحة بألا نهاية لكلفه العارم بالدنيا إلا ضجعة الموت ، وغير ذلك هراء باطل :
ولا تظهرن الزهد فيها فكلنا شهيد بأن القلب يضم عشقها^(٥٩)

ويقول أبو العلاء :

فترو من هذى الحياة لكى تموت النفس ربا^(٦٠)

إنه ليدرك تماماً أن الحياة هى الحب والهلاك فى آن معاً ، إنها الظماً بغير ارتواء مهما حاول
الإنسان ذلك ، إنها أشبه بالماء الذى يندفع إليه الظمان ليل صداه به ، فيقضى نحبه دون
أن يرده ، ولا حيلة له فى شىء من ذلك :

دنياى ، فىك هوى نفسى ومهلكها والماء يودى بنفس الوارد الصادى
وما قصدتك مختاراً فتعذلى فىك العواذل إن حاولت إقصادى^(٦١)

ويقول أيضاً فى ذلك الحب الذى لا حيلة ولا منطق للإنسان فيه :

وتظهر لى مقتا ، وأضمر حبها كأنى جهول ، ما عرفت شئها^(٦٢)

(٥٦) اللزوميات : ٥٥٥/١ ، أشراى : مانعى ، أشرى : أبىع .

(٥٧) السابق : ١٩٤/٢ - الخلوب : الحال والواحد نخب ، الطبق : ضد الانفتاح .

(٥٨) السابق : ١٥٨/١ .

(٥٩) السابق : ١٩٥/٢ .

(٦٠) السابق : ٦٤٨/٢ .

(٦١) السابق : ٣٨٠/١ ، إقصادى : من رماه فأقصده .

(٦٢) السابق : ٤٩٥ .

إنه رغم ظاهر عسفها ومقتها ، غير قادر على سلوها ، وكأنه جهول بسوء فعالها ، بل إن هذا الحب الإنساني القهري للحياة ، وتمسك البشر بأسباب الاستمرار فيها ، ليدفعهم أحياناً إلى التدنى والعبودية :

وحب العيش أعبد كل حـر وعلم ساغباً أكل المـرار^(٦٣) .
ويخاطب دنياه مقراً بين يديها بتمام الحب فيقول :

أم دفر ، إني هويتك جدا أي ضب تركت من غير حـرش ؟^(٦٤)
إنه الحب الذي لا سيطرة عليه ، والإيذاء الذي لا يمكن تجنبه .
ويقول الرجل بما هو أفصح :

يسوء امرؤ منا ، فيبغض دائماً ودنياك ما زالت تسوء وتومق
أسر هواها الشيخ والكهل والفتى بجهل ، فمن كل النواظر ترمق
وما هي أهل أن يؤهل مثلها لود ، ولكن ابن آدم أحـمق^(٦٥)
فالخلق على حبها مجتمعون رغم اساءاتها ، ولو كانت بشراً منهم لكرهوه واجتنبوه ، ولكنه الحمق الإنساني ، أو بالأحرى الطبع الإنساني القهار .

غير أن الرجل ما فتئ يؤكد على أن ذلك الوله الإنساني بالدنيا ضد العقل والحكمة ، فيقول :

كأن عقول القوم ، والله شاهد جمعن لهم من نافرات أوارك
يميلون للدنيا ، على سطواتها وما نشرت من شرها المتدارك^(٦٦)
ويقول كذلك :

وأم دفر فتاة سوء تخبؤني في ثرى مهال وجدت حى لها قديماً وقد تبينت مقتها لى^(٦٧)
فالحب منه قديم متجدد ، والمقت منها كذلك ، ويبلغ مداه في افتراس الموت للإنسان ولكنه الفساد والتناقض في الطبيعة الإنسانية :
والمرء تعجبه الحياة وعيشة سم يشمل^(٦٨)

(٦٣) اللزومات : ٥٦١/١ .

(٦٤) السابق : ٧٩/٢ .

(٦٥) السابق : ١٨١ . تومق : تحب .

(٦٦) السابق : ٢٣٩ . الأوارك : الإبل راعيات شجر الأراك .

(٦٧) السابق : ٣٣٧ .

(٦٨) السابق : ٣٦٩ .

ولا يقابل سم الحياة الناقع هذا بغير المزيد من حب البشر وإغراقهم في هذا الحب ومن ثم لا يترك أحدهم دنيا عذاباته ومعاناته تلك ، إلا فزعاً مرغماً :

وما يترك الإنسان دنياه راضياً بعز، ولكن مستضاماً على قسر^(٦٩)
المعري والرهبة من الموت :

ولا أدل على كلف الرجل الغريزي بدنياه ، من ذلك الهول الذي يكتنفه كلما تصور للاقاة الموت . يقول المازني : « ومن فرط حبه للحياة وتعلقه بها وحرصه عليها ، وأسفه على ما فاتته فيها وحرمه ، كان جزعه من الموت »^(٧٠) ، ونحن نتأمل تلك التجربة الإنسانية والفنية المتميزة ، فترى كيف أن أبا العلاء الذي اعتنق الموت مخلصاً من محنة الحياة وموصلاً إلى نعمة العدم المطلق ، ترتعد فرائضه كلما واجه فكرة الموت بدفعات غرائزه ، فيدل بذلك أبلغ دلالة على عظيم حبه للحياة ، ثم نرى الفنان المبدع في الرجل مقتدرأ على أن يكرس الموت ، وأن يقشعر منه في آن معاً .

ونراه في البيتين التاليين يخاف الموت بدوافع الفطرة فيعبر عن كلفه الأكيد بالحياة ، ثم يركن إليه بالفكر المتأمل مرة أخرى فإذا هو المخلص من المعاناة والآلام فيقول :

فمالي أخاف طريق الردى وذلك خير طريق سلك ؟
يريمحك من عيشة مرة ومال أضيع ، ومال ملك^(٧١)

حتى إذا استوى شبح الموت مائلاً إزاء الأحاسيس والطبائع رأينا الرجل يقول :
يهال التراب على من ثوى فآه من النبال الهائل^(٧٢)

وانه ليرى جاراً أو صديقاً يقبر ويهال عليه التراب ، ولا يغيب عنه المصير المحتوم للأحياء ، وهو منهم ، فيتمثل نفسه وكأن قبره قد أعد ليلتهم :

يمر الحول بعد الحول عني وتلك مصارع الأقوام حولي
كأنني بالألى حفروا لجاري وقد أخذوا المحافر وانتحوا لى^(٧٣)

ويقول الرجل :

وللموت كأس تكره النفس شربها ولا بد يوماً أن نكون لها شرباً^(٧٤)

(٦٩) اللزوميات :

(٧٠) المازني : بحث بعنوان : أبو العلاء شاعر إنساني : ١٥٢ ، ضمن المهرحان الألفي .

(٧١) اللزوميات : ٢٥٥/٢ .

(٧٢) السابق : ٣٦٦ .

(٧٣) السابق : ٣٤٧ .

(٧٤) السابق : ١١٥/١ .

وليست كأس الموت كريمة إلى النفس إلا لحب الحياة والتعلق بها حتى الرمق الأخير .
والموت عند أبى العلاء - بمنظور الفرائز الطبيعية - أشد الحن وأكثرها تفزيعاً ، فيقول :

أشد خطب يتقى فراق روح لجسد^(٧٥)

وكما جاء الإنسان الحياة قسراً ، يخرج منها مرغماً كارهاً :

خرجت إلى ذى الدنيا كرها ورحلتى إلى غيرها بالرغم ، والله شاهد^(٧٦)

وكم هو لدى المعرى مفزع رهيب ، ذلك الموت الذى يصوره بقوله :

إذا الحى أليس أكفانه فقد فنى اللبس واللابس

ويبلى الحيا ، فلا ضاحك إذا سر دهر ، ولا عابس

ويحبس فى جدث ضيق وليس بمطلقه الحابس

فما هو فى سلف سائر ولا هو فى خندس قابس

يجاور قوماً أجادوا العظاات وما فيهم أحد نابس^(٧٧)

والنظر فى مفردات المقطوعة كاف للدلالة على ما يستولى عليه من هلع كلما تمثل الموت ،
فالكفن والبلى والحبس والجدث الضيق والخندس ترسم كلها واقعاً شعورياً لا حد
لقتامته .

ويقول أيضاً :

والحتف كالثائر العادى يصرعنا

والأرض تأكل ، هلا تكتفى الضبع^(٧٨)

فترى الموت ثائراً عادياً يصرعنا فى خضم هيجانه ، لتلتهننا الأرض التى لا تشبع ولا
تكف عن طلب المزيد وكأنها سنة جدداء تأتى على كل شىء .

ويعرض صورة كاية أخرى للموت فيقول :

مر أبى تابعاً أباه ومد وقت ، فكم أعيش

تطيش نبل الرماة منا وأسهم الحتف لا تطيش

ولم يزل للمنون جيش تقل من ذكره الجيوش

يحث بالنعش حاملوه وشد ما سارت النعوش^(٧٩)

(٧٥) اللزومات : ٤٠٠/١

(٧٦) السابق : ٣١١

(٧٧) السابق : ٣٣/٢

(٧٨) السابق : ١٢٣ الصع : السية المجدة .

(٧٩) المعرى : ملقى السيل : ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

فيجسد لنا تمثله الرهيب لتجربة الموت ، محمولاً على صور أسهمت في تشكيلها
كلمات :

النبيل ، والأسهم ، والحتف ، والمنون والتعوش .
ويقول أبو العلاء :

قيح أن يحس نجيب باك	إذا حان الردى فقضيت نحبي
ولم أرد المنية باختيارى	ولكن أوشك الفتيان سحبي
ولو خيرت ، لم أترك محلى	فأسكن فى مضيق بعد رحب
وجدت الموت ينتظم البرايا	بشجب منه فى أعقاب شجب
فأوصيكم بدنيانا هوانا	فإنى تابع آثار صحبى ^(٨٠)

إنه يرد الموت كارهاً فزعاً ، وقد تمثل نفسه ثاوياً فى جدث ضيق موحش ، ويقول فى تمثل
مرتعد آخر لصنيع الموت :

والمنايا كالأسد تفترس الأحـ	بياء ، جمعا ، ولا تعاف الكليبا
كم سقينا الحمام شارب ماء	ومدام ، أو من يسقى حليبا
تفرع الشاوخ المنيف من الشـ	م ، وتهوى فتستريح القليبا ^(٨١)

فالمنايا تفترس الأحياء دون تمييز فى العمر والخلق ، ودون أن يحصنهم منها حصن أو ملاذ .
ويقول كذلك :

قدما ، كرهت الموت ، والله شاهد	وقد عشت حتى أسمحت لى قرونتى
وأحسبه لو جاءنى لأيتته	ومن عند ربى نصرتى ومعونتى
إذا أنا وارانى التراب فخلنى	وما أنا به ، قد كفيت مثنونتى ^(٨٢)

ولكن .. ترى هل تجدى كراهيته الموت فى رده ؟
ويقول :

لو كان ينطق ميت لسأله : ماذا أحس ، وما رأى ، لما قدم^(٨٣)

ولكن الميت لن ينطق ولن يجيب سؤالاً أو يخفف من هول مواجهة الموت ، وإن أبا العلاء
ليتمثل سؤال القبر فيرتعد فرقاً ، ويتمنى لو أنه لا يقبر حين يموت ، وإنما يترك نهبا لكواسر
الوحش والطير :

(٨٠) اللزوميات : ١٦٣/١ ، الفتيان : الليل والنهار .
(٨١) السابق : ١٣٣ تفرع : تصعد ، القليب : البحر .
(٨٢) السابق : ٢٢١ ، مروتى : نفسى .
(٨٣) السابق : ٤٨١/٢ .

إن صح تعذيب رمس من يحل به .
الوحش والطير أولى أن تنازعني
شدا على دريسا ، كي يواريني
ونراه يخاطب أشباح الظاعنين فيقول :
فواها لأشباح لكم غير أنها تبدل من أوطانها بـرموس^(٨٥)
ولئن كان الموت هو الحقيقة التي لم يشك فيها المعري بعد إيمانه بالله سبحانه ، فذلك لم
يمنعه من أن يستهو له وأن يستغيث منه :
أنبأنا اللب بـلقيا الردى فالغوث من صحة ذاك النبأ^(٨٦)
وهو يتمنى لو أن عمر الإنسان جدد كلما انتهى ، إذن لما غالته غائلة الردى :
فليت الفتى كالبلر جدد عمره يعود هلالا كلما فنى الشهر^(٨٧)
ويقول كذلك :
أحسن بدنيا القوم لو كان الفتى لا يقتضى ، وأديمه لا يخلم^(٨٨)
ويقول الرجل في ملقى السيل : « يا ابن آدم : كم تحرس وتحترس ، والموت أسد
يفترس :
أيحترس المرء من حتفه وما حاد عن يومه المحترس
هل الناس إلا نظير السوا م وآجالهم أسد تفترس
يحل الربى ، ويحل الوهو د ، ولا بد للربيع أن يندرس^(٨٩)
العاجلة سيل منفوذة .. ، .. والأنفس بحق مأخوذة ، لا الدرع تنفع ولا الخوذة .
لا سقية أغنت ولا رقية ولا نجمات ، ولا عوذه^(٩٠)
ويقول الرجل كذلك :
وقت عدد لديه فمن دروع وأسياف ينوء بها عديد
بدا شخص المنون لناظريه . وقيل له : أتبدى أم تعيد ؟

(٨٤) التروميات : ٢٩٣/١ . والدريس : الثوب البالي .

(٨٥) السابق : ٤٦/٢ .

(٨٦) السابق : ٦٩/١ .

(٨٧) السابق : ٤١٥ .

(٨٨) السابق : ٤٠٦/٢ .

(٨٩) ملقى السيل : ٢٢٢ (ضمن رسائل البلغاء) .

(٩٠) السابق : ٢٢٠ ، ٢٢١ .

تفرقت الجنود فما حتمه وأبطلت المواعد والوعيد^(٩١)
 فإذا حم القضاء ، فلا الذخائر ولا الأعوان بنافعين .
 ويقول أيضاً :
 وكيف أقضى ساعة بمسرة وأعلم أن الموت من غرماي ؟^(٩٢)
 فمجرد التنبه لتلك الحقيقة كاف لتبديد المسرات .
 ويقول في موت طفل إثر مرضه :
 شكا الأذى فسهرت الليل وابتكرت به الفتاة إلى شمطاء ترقيه
 ولو رقى الطفل عيسى ، أو أعيد له بقراط ، ما كان من موت يوقيه^(٩٣)
 فليس ثمة ما يحول دون الموت ، لا الرقية تجدى ، ولا الطب يسعف :
 بكر الطبيب على الدواء ، وللردى كأس تعم صاحبها ومراضها^(٩٤)
 والموت طب ، ليس يبرئه الحكيم ، وإن تطيب^(٩٥)
 ويتخيل الرجل مطاردة الموت للإنسان ، وكأنه جيش تام الأعداد والإعداد فيقول :
 تتبعنا في كل نقب ومخرم منايا لها من جنسها نقباء^(٩٦)
 ويصف أبو العلاء اقتحام الموت للأحياء ، دون سدود أو حدود تعصمهم منه ،
 فيقول :
 هذى القضايا فمن يطاولها ؟ وهى المنايا ، فمن يخاشنها ؟
 لم يثن عن فارس وحميرها دروعها الموت أو جواشنها
 ولا قصور لها مشيدة قد موته عسجدا رواشنها^(٩٧)
 ويتحدث عن صيرورة الإنسان صاغراً إلى الموت فيقول :
 ركب الزمان إلى الحمام برغمه ورأى المنية ليس فيها مرغم^(٩٨)

(٩١) ملقى النسل : ٢٢٠ - وفي النص : (تفرقت الجيود) بالياء ، ولا يستقيم بها المعنى .
 (٩٢) اللزوميات : ٦٥/١ .
 (٩٣) السابق : ٦٣١/٢ .
 (٩٤) السابق : ٩١ .
 (٩٥) السابق : ١٨٤/١ - الطب : الداء .
 (٩٦) السابق : ٤٣ - النقب : الطريق في الجبل - المحرم : منقطع أعلى الجبل . النقباء : الرسل الموفدون للتقريب .
 (٩٧) السابق : ٥٠٧/٢ - الحوشن : زرد يلبس على الصدر . الروشن : الكوة من البيت .
 (٩٨) السابق : ٤٠٨ - المرغم : المهيب .

ويقول :

كن حيث شئت ، بلجة أو ربوة
فلا مهرب إذن ولا حماية من الموت .

ويقول :

ومن يكن يوم الوغى بأسلا
فالموت في حملته أبسل^(٩٩)

ويقول :

إن دنا من فارس أجل
كل من حانت منيته
لم يدافع دونه حرس^(١٠١)

ويقول :

ودرعك إن وقتك سهام قوم
فما هي ، من ردى يوم ، وقاء^(١٠٢)

ويقول :

أما الحسام ، فما أدناك من أجل
ولا يرد الحمام الدرع والترس^(١٠٣)

ويقول :

هو الموت ، مثر عنده مثل مقتر
ودرع الفتى ، في حكمه درع غادة
ويقول كذلك :

فشم صارما ، واركز قناة ، فللردى
أفض لها مات ، وأرمى بأسهم
أرى مطعم الرمس اللهم خليله
يد ، هي أولى بالحمام ، وأدرب
وأطعن في قلب الخميس وأضرب
سيأكل من بعد الخليل ويشرب^(١٠٥)
فكل دفاع في مواجهة الموت واه كبيوت العنكبوت .

ويرصد أبو العلاء فناء بعض كائنات الوجود ليجسد من خلاله محنة الإنسان بالموت ،

(٩٩) اللزوميات : ٤٦٦/١ .

(١٠٠) السابق : ٢٨٢/٢ .

(١٠١) السابق : ١٧ .

(١٠٢) السابق : ٥٣/١ .

(١٠٣) السابق : ١٩/٢ .

(١٠٤) السابق : ١٤٤/١ الدرع الثانية : ثوب المرأة .

(١٠٥) السابق : ٩٠ والمطعم : أراد به الموت . واللهم : المبتلع .

فيقول :

يا ساجحا يصهل في غرة	أين وجيه الخيل والذائد ^{١٠٦}
آدى له في الدهر ما يبتغى	ثم أتاه قدر آئد
هل يأمن الخوت من الشهب أن	يأخذه في الكفة الصائد ^{١٠٧}
أو حمل ، نزه في الجو أن	يقتاله بالمديّة الكائد ^{١٠٨}
إن كان للمريخ عقل ، فما	يستر عنه أنه بائد
فزج دنياك ، فما يخلد الـ	ناقص في العيش ولا الزائد
وإن منهاج الردى يستوى	فيه مسود القوم والسائد
وإنما يلقي شجاع الوغى	كما يلقى النافر الحائد
تقصف بالقدره رضوى كما	يقصف هذا الفصن المائد
ولو درى الموعود ما عندنا	من نبأ ، ما عتب الوائد
قد شيد القصر لسكانه	وغير من يسكنه الشائد ^(١٠٦)

إن الرجل من فرط إحساسه برهبة الموت ومحنة الإنسان في مواجهته ، ليجسد ذلك الإحساس من خلال مظاهر الكائنات في الأرض والسماء : الخيل ، والكواكب ، ثم يخصص ويركز على المغزى الإنساني ، ومؤداه إبتداء من البيت السادس أن الخلود مستحيل ، وأن طريق الموت محتوم لا مهرب منه لعظيم أو بسيط ، فالكل أمامه في العجز سواء ، إنه القدرة والقوة الكونية التي تعصف بكل شيء حتى لكأن الجبل الأشم غصن ذاو متقصف ، وإزاء تلك الحقيقة السرمدية للموت ، تحتل كل المفاهيم والمعايير والمسئوليات والعلل الإنسانية والمعلولات ، فلا يلام وائد أو مغتال ، فصنيعهما هو صنيع الموت في نهاية الأمر ، ولا تربط المقدمات بالخواتيم ، فالمشيد بعمر ويبنى ، وسواه يمتلك ويسكن .

ثم نرى أبا العلاء يتمثل الموت وادياً رهيباً ، ونحن على شفا جرف هار منه ، فيقول :

واد من الموت الزؤام ، وكلنا أشفى ليدفع فوق جرف الوادى^(١٠٧)

فما الإنسان في حقيقة الأمر إلا رهن لمشيئة الموت ، يناله حين يشاء ، ولا مفر من أن يقضى منه وتره :

والفتى والردى ، كراكب لـج	إنما نفسه من الموت فـتر
إن تطل عيشة ، فإن المنايا	سوف يقضى لها بمن عاش وتر ^(١٠٨)

(١٠٦) اللزوميات : ٣٤٤/١ ، ٣٤٥ ، وجيه : فعل من الخيول ، الذائد : فرس هشام بن عبد الملك ، آدى : تياً ،

الآئد : الجاهد .

(١٠٧) السابق : ٣٩٦ .

(١٠٨) السابق : ٤٧٨ .

ومما يزيد من رهبة الموت الذى لا مفر منه ، أن يرتبط فى التصورات باحتمال اصطلاء
البحيم :

وموت ، لا تؤخر عنه نفس تهدد بعده بصلاء جمر^(١٠٩)

إن الموت هو الحقيقة الكبرى التى لا تعزب عن وجدان الرجل ، والتى تتعدد لديه رؤاها
وتصوراتها المؤرقة .. إنه لا ينسى أنه من التراب ، وإلى التراب يعود ليختلط به ويصبح
بعضه ، فيقول :

لو كنت كالبلدر المنير أو الغزالة ، وهى أكبر
لعلمت أنى للشرى أدعى ، وأنى فيه أقبر^(١١٠)

إنه يعايش تلك الحقيقة معايشة آنية لا تنفك عنه ، فلا مرمى لسفينة الحياة إلا على ساحل
الموت :

وكيف أروم فى أدب وفهم دراسا ، والمآل هو اندراسى
كأنا فى السفائن عائمات وعند الموت ألقى المراسى^(١١١)

إنه ذلك المجهول الذى يحيط بالإنسان من جميع أقطاره فى صمت رهيب ، ثم يلتهمه بغير
نأمة من صوت ، إنه السيف الباتر الذى لا صليل له :

وسيف النية أقوى السيوف وما سمعت منه أذن صليلا^(١١٢)

ولعله من المناسب أن ننظر أخيراً فى قول أبى العلاء :

وما القبر إلا منزل نفرت له كنوب المنى ، ثم اطمأن بها النفر^(١١٣)

فترى الرجل يرصد ذينك التيارين الحاكمين والمتصارعين بأعماق كينونته : تمنيه
وتحييده العقل للموت إذ هو المخلص إلى العدم من محنة الحياة ، وخوفه الغريزى الجارف
من ملاقاته بما يلابسه من انتزاع للروح ، وضجعة ضيقة كابية فى الجذث ، وتحلل مزر
يعبث بالجسد .

أبو العلاء وانشقاق الذات :

رفض المعرى الحياة إذن رفضاً مبدئياً صريحاً ، وآمن بالموت مخلصاً منها إلى نعمة العدم
المطلق ، وكان زهده على النحو الذى أسلفناه أقصى التزام عملى يجسد هذا الموقف

(١٠٩) اللزومات : ١ : ٥٤٨ .

(١١٠) السابق : ٦٠٥ .

(١١١) السابق : ٥٧/٢ .

(١١٢) السابق : ٣١٢ .

(١١٣) السابق : ٤١٥ .

الفكرى من الوجود ، إذ ليس ثمة عملياً ما يتجاوزه إلا الانتحار ، وهو سلوك لم يمنع الرجل منه غير إيمانه المطلق بالله على نحو ما فصلنا في الفصل السابق ، ويقول أبو العلاء بما يوحى بأنه عايش فكرة الانتحار بالفعل :

أأخرج من تحت هذى السماء فكيف الإباق ؟ وأين المفر ؟^(١١٤)
ويقول أيضاً :

وهل يأتى الإنسان من ملك ربه فيخرج من أرض له وسما ؟^(١١٥)

ويقول في الفصول والغايات : « لو أمنت التبعة لجاز أن أمسك عن الطعام والشراب حتى أخلص من ضنك الحياة ، ولكن أرهب غوائل السيل »^(١١٦) .

ويمكننا على ذلك القول بأن الرجل قد انتحر فكراً ، ولم ينتحر عقدياً ، وهذا الزهد الوجودى الصارم الذى جسد هذا الانتحار الفكرى بالسلوك ، هو عندنا مما يميز عدمية أبى العلاء عن عدمية آرثر شوبنهاور ، بل ربما جعل رجلنا نسيج وحده فى هذا المضمار يقول كامى : « ولكننا يجب أن نذكر أننا لا نجد بين المفكرين الذين لم يروا فى الحياة أى معنى مفكراً واحداً ، عدا كيريلوف فى عالم الأدب ، ويريجرينيوس المولود من الأسطورة ، وجول ليكويه فى عالم الافتراض ، أقر منطقته إلى حد رفض تلك الحياة ، وكثيراً ما يذكر اسم شوبنهاور لإثارة السخرية لأنه امتدح الانتحار بينما كان يجلس إلى مائدة بديعة ، ولكن هذا ليس من المواضيع التى تحتل السخرية ، وأن هذه الطريقة فى عدم بذل الاهتمام فى بحث المأساة ، قد لا تحزن إلى هذا الحد ، ولكنها تقرر حكماً على إنسان »^(١١٧) .

على أننا مع تسليمنا التام باستحالة المطابقة بين مفكرين : عقلاً وإحساساً ، قد نرى جوانب اتفاق بين أبى العلاء والمفكر الأخلاقى بندكت دوسينوزا ، فعلى الرغم من أن سينوزا لم يكن عدمياً ولا عبثياً ، فقد يتشابه الرجلان فى أن أبى العلاء التزم عملياً بالزهد تجسيداً لرفضه مطلق الحياة ، واقتصر على دخل لا يتيح إلا كفاف العيش ، وأشاح عما أتيح له من عرض الدنيا مآلاً ومنصباً ، كما أن سينوزا أصر على أن يعيش فى بساطة متناهية من عمل شاق هو صقل العدسات ، ورفض ما أتيح وعرض عليه فى بعض مراحل حياته

(١١٤) الزوميات : ٦١٥/١ .

(١١٥) السابق : ٦٤ .

(١١٦) الفصول والغايات : ٣٦٠/١ .

(١١٧) البير كامى : أسطورة سيزيف : ١٥ ، ترجمة أنيس زكى حسن ، وكيريلوف هو بطل ديستوفسكى الذى يريد أن ينتحر ، فيضع نفسه تحت تصرف جماعة ثورية تستغله فى أعمال الاغتيال .

من مناصب وثروة ، وبمثل ما اتهم به المعري من إلحاد وزندقة ، نفى اليهود عن سبينوزا يهوديته ، وازور عنه المسيحيون رغم انفتاحه على أخلاقية المسيحية ، واتهمه رؤساء الديانتين كلتيهما على أيامه بالإلحاد والكفر ، وغضوا النظر عن أنه بنى فلسفته الأخلاقية في الأساس على فكرة الله .

والمقارنة الفكرية والسلوكية بين المعري كما عهدناه ، وشوبنهاور كما تناوله كامى في نصه السابق ، تدل على أن أبا العلاء ، على العكس من شوبنهاور ، قد أقر منطقته وفكره برفض الحياة إلى حد التفكير الجدى في الانتحار لولا حائل عقدى منع ذلك ، ثم تجسد زهده العنيف طوال نصف قرن بديلاً سلوكياً عن ذلك الانتحار ، ونحن نذهب إلى أن زهد الرجل الوجودى المتطرف هذا ، كان أشد وطأة عليه من لحظة انتحار تمرق عابرة ، ذلك لأنه كلفه صراعاً رهيباً ضد نوازعه وغرائزه الجائعة والمتدفقة أبداً إلى ملاذ الحياة وأطايب المتع والحواس ، ومن شرر هذا الصراع تشمخ قيمة الزهد العلائى من حيث هو نموذج عملى لشرف الالتزام الفكرى الذى يقارب المستحيل لأنه يقوم على قهر شهوات ورغبات لا تقف عند حد . ولقد رأينا ما يكشف ذلك من خلال تصوير أبى العلاء حبه الجارف للحياة ، وهلمه المرتعد من الموت ، فذلك هو خفق الغرائز والطبائع المكبوتة بقيد الالتزام الفكرى والعملى للرجل . على أن أبا العلاء وإن كان قد صمد ولم يستجيب لتلك النوازع والغرائز بالإشباع ، فإنه قد عجز عن وأد اشتعالها وتأججها في جنبات ذاته ، ولم يكن سوى الموت قادراً على وضع نهاية لذلك الصراع الإنسانى المهيّب في الذات العلائية .

بصور أبو العلاء ذلك التقاتل بين التزامه برفض الحياة ، وبين رغباته ونوازعه ، فيقول :

لبت حول الماء من ظمأ إن غربى ما له مرس
مهجتى ضد يحاربنى أنا .. منى .. كيف أحترس؟ (١١٨)

فناه يرصد رغباته الإنسانية الجائعة حائمة حول مباحج الحياة وملاذها ، فينشب ذلك الصراع الكيانى بين الالتزام ودوافع التحلل منه ، إن المهجة المشتبهة في حرب شرسة ضد فكر عدمى ينتزع سلوكه العملى الذى يتخلق فيه رغماً عن النوازع والشهوات ، ومن ثم تظل موجودة بالقوة ، غير متحققة بالفعل ، ونحن نرى الرجل الواعى وعى الكبار بعسر صنيعه ، بل وشبه استحالة ، يخشى من أن يهزم في معركته الضارية تلك فيستسلم لوقر طبيعته الغريزية ويسلم لها التزامه ومبدأه . ومن الحق القول إنه ما هزم ولا استسلم طيلة عقود خمسة من الزمان .

(١١٨) اللزومات ١٧/٢٠ لبت . طفت ، عربى : دلوى العظيمة .

ويقول أبو العلاء :

لنا طباع وجدنا العقل يأمرها فلا تريد من الأخلاق ما حسنا^(١١٩)
ويقول :

نهاني عقلي عن أمور كثيرة وطبعني إليها بالغريزة جاذبي^(١٢٠)
ويقول :

والعقل يسعى لنفسي في مصالحها فما لطبع إلى الآفات جذاب^(١٢١)
ويقول :

إنني ونفسي أبدا في جذاب أكذبها ، وهي تحب الكذاب^(١٢٢)

فراه يرصد ذلك الصراع بين العقل والطباع ، وإذا كان أبو العلاء لا يقول بغلبة التزامه العقلي على طباعه ، فذلك لا ينفي الحقيقة ولا يمنعنا نحن من الإقرار بها ، وهو في الوقت ذاته لا يقول بأن دوافعه قد قهرت عقله ، بل هو ينيئ بوطأة الغرائز والحاج الطباع في مجالدة العقل بشراسة وعناد ، وذلك فيما نحسب صدق لا شبهة فيه ومن خلاله تبرز إيجابية الفكر والعمل في تجربة الزهد العلائية .
ويقول أبو العلاء :

يتحارب الطبع الذي مزجت به مهج الأنام وعقلهم فيفله
والعقل في معنى العقال ولفظه فالخير يعقل ، والسفاه يحله^(١٢٣)

ولكن .. ترى ألم يعقل فكر الرجل طباعه ، بل وفل منها العضب سنوات متطاولات ؟
إن هذا حق ، والحق أيضاً أن أبا العلاء يصور في هذا النمط من الشعر ، ذلك الصراع الذي استعر أواره بأعماق نفسه .
ويقول أيضاً :

فطبعك سلطان لعقلك غالب تداوله أهواؤه بالتشخص^(١٢٤)

فيلقى الأضواء على الطبيعة الإنسانية ، بعامة ، إذ تغلب فيها الأهواء والنزعات الطبيعية على الفكر ، وتلك قوى لا قبل بمطاولتها إلا لأولى العزم أمثاله .

(١١٩) ٥١٥/٢

(١٢٠) السابق : ١٤٣/١ .

(١٢١) السابق : ١٥٧

(١٢٢) السابق : ١٨٧ .

(١٢٣) السابق : ٢٧٦/٢ .

(١٢٤) السابق : ٨٥ ، الشخص : من شئت المعيشة اشتدت ، وكان فيها نكد .

ويقول أيضاً :

تنازعنى إلى الشهوات نفسى فلا أنا منجح أبدا ولا هى (١٢٥)
ولكن .. ترى هل بمقدور المقاتل وهو فى حومة الصراع أن يتنبأ بعاقبته قبل أن يحسم
هذا الصراع ؟
ويقول كذلك :

طال صبرى ، قليل أكثم شعبا ن ، وإنى لمنطوى طيسان (١٢٦)

ونحسب أن أبا العلاء يلقي بهذا البيت ضوءاً كاشفاً على حقيقة زهده ، فهو ليس كما
يقولون : على أمر هين من هذا الزهد لاعتلال صحته ، وضمور دوافعه ، أى لا عناء ولا
مجاهدة ، فالذى تموت دوافعه وشهواته يتساوى بمن أشبعت لديه تلك الشهوات إن لم
يكن أفضل منه حالاً ، ورجلنا لم يكن كذلك ، وإنما هو قابض على زهده بجماع إرادته
استخلاصاً له من دوافع طبعه العنيف وغرائزه المتدفعة ، حتى ليحسبه الناس شعبان
ريان ، وهو ظمان الدوافع جائع الرغبات مقيماً على الحرمان بإرادته الفكرية الملتزمة .

وأخيراً لتأمل كيف يصف أبو العلاء صراع العقل والطبع فى كيانه من خلال تصويره
لما سيودع به دنياه حين يحضره الموت ، فيقول :

أعانقها عند الوداع تشبثاً . وأى وداع بين قال وفارك (١٢٧)

فنحن نقرأ صدر البيت ، فتلفحنا حرارة وداع ذلك المتشبث ، وننتظر أن يكون
بالضرورة محباً عنيف الحب سواء أكان الطرف الآخر محباً أم كارهاً ، ولكننا نفاجأ فى
عجز البيت بأن ذلك المودع المتشبث بمحبوبته ، قالياً لا محباً ، وفقاً لما يوحى به تشبثه فى
صدر البيت ، ولا أدل على تصوير ذلك الصراع الناشب فى العمق الكيانى للرجل من أن
نراه متشبثاً قالياً فى الوقت نفسه ومعانقاً كارهاً فى آن معاً ، إن التشبث الغريزى بالحياة ،
والرفض العقلى لها مجتمعان فى شخص واحد وفى لحظة واحدة .

وأحسب أن هذا البيت لو قرئ بمعزل عن فهم الشخصية العلائقية ، فربما غلب على
الظن أن خطأ ما قد أدى إلى ورود كلمة (قال) بدلاً من كلمة (هاو) مثلاً ، هذا
فضلاً عن أن يكون الطرف الآخر فى هذا الوداع العلائق المتميز فاركاً لا محبة ، وتلك هى
علاقة الصراع الذى كان بين عقل المعرى وطبائعه الغريزية ، ثم كان بعد ذلك بين الرجل
بكل مكوناته الفكرية والشعورية وبين الحياة الدنيا من حيث هى تجسيد لفكرة الوجود
المطلق .

(١٢٥) اللزوميات : ٦٣٢/٢

(١٢٦) السابق : ٥٠٩ . الأكثم : الشمان ، المنطوى : المتعمد الجوع . الطيان : الجائع الذى لم يأكل شيئاً .

(١٢٧) السابق : ٢٣٩ .

غربة الحياة والإنسان :

ارتكزت عدمية أبا العلاء على ما رصده جدل فكره ووجدانه من عبثية الحياة وفسادها وافتقارها إلى الحق والمنطق ، بل وانعدام العلة أصلاً لكيثونة الكون ، كما ارتكزت إلى ما لا يقل خطراً عن ذلك وهو هوار الطبيعة الإنسانية وخواء جوهر الإنسان من كل قيم الشرف والنبيل ، إذ هو مجبر لا حرة ولا اختيار له وهذا يعنى عبوديته وتوارثه خطايا الجنس البشرى من لدن آدم وإلى أن تنتهى الحياة . وعلى ذلك فقد انتهى أبا العلاء إلى مزقف وجودى يشعر شعوراً مدركاً بغربة الحياة والإنسان ، فالحياة فاسدة أصلاً إذ هى بلا غاية أو هدف ، وولادة الإنسان القن المجبول على الشر والفساد خطيئة قديمة وأساسية فى صميم الكون ، وتحت وطأة هذا الإدراك المحسوس الذى لا يدفع ، انتهى الرجل إلى رفض قاطع لمطلق الحياة ، وإيمان لا شبهة فيه بالموت مخلصاً منها ومفضياً إلى نعمة العدم المطلق .

أولاً : غربة الحياة :

سنرى وشيكاً أن أبا العلاء قد أطال التأمل فى بشاعة الحياة ، ومخاتلة الدنيا ، وخداع الزمن ، وافتراس الدهر ، وغير ذلك من صور السوء المرتبطة لديه بكل لفظ يؤدى فى اللغة معنى الحياة ، ولعلنا جديرون بأن نذهب إلى أن الرجل ما فرغ لرصد هذا الكم الهائل من فساد الكون إلا بعد أن اقتنع أصلاً بأنه كون أخرق لا هدف له ولا غاية واضحة من استمراره ، لا بد - فيما نحسب - أن أبا العلاء انتهى إلى نفى العلة الغائية عن الوجود ، ثم فرغ تأسيساً على ذلك إلى التعامل الفكرى والعاطفى مع كل دلائل السوء فى الحياة ، إذ إنه من نتائج افتقار مطلق الوجود إلى الهدف ، أن يستشرى الفساد والعبث وافتقار المنطق فى كل جنباته ، وأن يهيمن الخواء والغثيان واللا جدوى على كل من فيه إتساقاً مع الحقيقة النفسية والفكرية المسيطرة على الرجل .

ولقد أسلفنا أن أبا العلاء قد أيقن إيقاناً قطعياً بوجود خالق قادر له الكمال المطلق ، وهو المبدع الحق للكون ، إلا أن للرجل تكويناً روحياً وفكرياً نمته روافد كثيرة فصلناها آنفاً ، لا يستطيع أن يغلق نوافذ عقله الإنسانى - وهو محدود القدرة بطبيعة الأمر - حين يطل على الكون ليتأمله ، وهو لم ير فى حدود الكشف المتاح لهذا العقل أى مبرر أخلاقى أو عقلى مقبول لوجود مطلق الكون ، ويغلب على الظن أن عجز الرجل عن رؤية علة غائية للكون هو الخلية الحية الأولى فى مناخ العبث العلائى ، وقد آتت تلك البذرة أكلها المر وتكاثرت تكاثراً رهيباً تمثل فيما أسلفناه من تعدد رؤى الفنان والمفكر فى الرجل لكل مفردات الفكر الميتافيزيقى والكون بأسره باستثناء مطلق الحق سبحانه ، كما تمثل فى رفضه الحاسم لمبدأ الحياة وتركيزه على مواطن القبح ، ودلائل الدمامة والفساد والعقم فيها وفى

الإنسان في آن معاً ، ومن ثم فالحياة لإنسانها وبإنسانها جسر خرب فائر بالشر والأذى والمعاناة ، وموصل بين عديمين : أول قبل الحياة وثان بعدها ، وكلاهما في يقين الرجل خير من الحياة ذاتها ، ومن هنا كان أبو العلاء موجباً ومكرساً لكل ما هو ضد الحياة ، فأجل الموت بعقله ، إذ هو إفناء لها ، وهاجم الزواج والإنسال واجتنبهما ، إذ فيهما - وفي المرأة التي هي عنصر أساسي في ذلك - تكثير ومد لتلك الحياة الخربة القاحلة بأسباب البقاء والاستمرار . ولا بد لمن يتناولون موقف المعرى من المرأة على أنه تحامل عليها ، أن يتبصروا تلك الحقيقة جيداً ، وأن يربطوا موقفه منها بموقفه الكياني العام من الوجود ، إن أبا العلاء لم يعول على عيوب أخلاقية أو سلوكية جزئية لدى المرأة ، وإنما عول على أنها الجزء الحى من الطبيعة الإنسانية الفاسدة أصلاً ، والذي له أعظم دور وأخصبه في بقاء الوجود واستمراره .

أبو العلاء والعلّة الغائية للوجود :

منذ القدم ، حارت البرية وهي تتساءل عما إذا كان لخلق الكون والإنسان غاية أو حكمة واضحة يسعى الكون وكائناته من أجل تحقيقها أم لا ، إن كان ثمة غاية ، فقد استعصى على الكثيرين التبصر بها ، ولم يصلوا إلا إلى أن الكل راجع إلى مشيئة الخالق سبحانه ، ولا شيء غير هذا ، وألا يكون ثمة هدف ولا حكمة للوجود ، فهذا يعنى أن ذلك الخلق المحكم الذى شمل كل من فى الكون وما فيه ، إن هو إلا محض نظام آلى لا سبب له ولا هدف يرمى إليه .

وفى الفكر اليونانى ، ذهب المدرسة السقراطية إلى أن العالم لم يخلق عبثاً بل إن كل مفرداته تعرف غاياتها وتقصدها ، كما أن الحركة المسيرة للكون ليست آلية وإنما تهدف إلى غاية ، ووضع تلاميذ تلك المدرسة سلماً للعالم فذهبوا إلى أن بذرة الوجود الساذجة تبدأ بالحياة المعدنية ثم ترقى لدى النبات ، ثم لدى الحيوان ، إلى أن تكتمل السلسلة بأرقى الموجودات وهو الإنسان ، ومن حق الأرقى أن يستولى على ما هو دونه ففى ذلك غاية وجوده ، وحين ذهب سقراط إلى إن الخير هو النافع ، قصد بالنافع أن يحقق علته الغائية التى خلق لأجلها ، ومن ثم فالكائنات كلها مسخرة لخدمة الإنسان لأنه أسماها فى رتبة الوجود ، وقد مجد تلاميذ سقراط الإنسان ، فهو عند أفلاطون نبت السماء لا نبت الأرض ، وهو عند أرسطو جدير بأن تسخر له سائر الكائنات ليستولى عليها إذ هو أرقاها ، غير أن ذلك الاتجاه لقي معارضة عنيفة من الأبيقوريين الذين أنكروا العلة الغائية إنكاراً صريحاً ورفضوا القول بأن يداً إلهية خلقت هذا الكون للإنسان ، وليس المطر في ثواباً ، ولا كوارث الطبيعة عقاباً للبشر إذ إن الوجود خاضع لنظام آلى ، فلا شيء

من عواطف البشر له مكان لدى القوة الإلهية الكاملة ، بل إن الآلهة - وفقاً للأبيقوريين - لم يخلقوا شيئاً لأجلنا لأنهم أسمى وأرفع من مشاغل دنيانا وحدودها ، وليس مادون الإنسان مسخراً له ، إذ إن الإنسان أكثر المخلوقات أعباء وشقاء ، ولم يخلق العالم للإنسان بل إن لكل كائن حقاً ذاتياً مستقلاً في الوجود^(١٢٨) .

وشهد الفكر الإسلامي قبيلاً من ذلك الخلاف حول القضية ، ففي الوقت الذي اتفقت سائر مذاهبه العقيدية على أن الله سبحانه وتعالى خلق الكون لحكمة ، اختلفوا فيما إذا كانت ثمة علة غائية بعثت الحق عز وجل على العمل وخلق الكون كما هو الشأن لدينا حين نعمل طلباً لتحقيق غاية من حيث أن العمل - في منطق البشر - مرتبط بالفكر وصادر عنه ، على أن نفى بعضهم للعلة لا يلزم عنه أبداً أن الله سبحانه يعمل لغیر حكمة ، فالحكمة مصلحة يراد تحقيقها ، والعلة هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً عنه مؤثراً فيه^(١٢٩) .

أما المعتزلة ، فقد أجمعوا على أن الله خلق عباده لعلة ، وأنه إنما خلقهم « لينفعهم لا يضرهم ، وأن ما كان من الخلق غير مكلف فإنما خلقه لينتفع به المكلف من خلقه وليكون عبرة لمن خلقه ودليلاً .. ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم ، لأن من خلق مالا ينتفع به ، ولا يزيل بخلقه عنه ضرراً ولا ينتفع به غيره ولا يضر به غيره فهو عابث »^(١٣٠) .

(١٢٨) بنت الشاطي : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء : ٦٩/٦٧ ، وكذلك : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، حيث يتناول قول أفلاطون بالعلة الغائية : ٨١/٨٠ ، وقول أرسطو بالمذهب ذاته : ١٨٥ ، ورفض أبيقورس لذلك وذهابه إلى أن اللذة هي الغاية وتنتهي بالموت : ٢٢١/٢١٩ ، وكذلك نفى ديموقريطس لتلك العلة ، ومضيه بالمذهب الآلي إلى أقصى حدوده ، فكل شيء امتداد وحركة فحسب ، وكل شيء إلى فساد بعد الكون والدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من المقاومة والحركة والتصادم دون أي غائية أو علة خارجة عن الجواهر : ٤٠ . ويراجع كذلك : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس : ٦٤/١ ، ٦٥ مقدمة سانتهيلر حيث يورد قول أفلاطون من الإنسان في طيمائوس « ألسنا بلب السماء لا نبات الأرض ؟ » . ويقول سانتهيلر كذلك : « محل الإنسان في نظام الخليقة العام هو ما عينه له أفلاطون ، ومن العناية أن يخلط مع الحيوانات ولو مع أرفعها مكانة » .

وأيضاً أرسطوطاليس : الكون والفساد : ٢٣٤ ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم له : بارتلمي سانتهيلر . ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد . مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٥٠ هـ / ١٩٣٢ م .

(١٢٩) ست الشاطي : الحياة الإنسانية : ٧٠ .

(١٣٠) الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين : ٢٩١ .

وقد أخذ المعتزلة وفقاً لذلك يستنبطون وجهاً من المنفعة الإنسانية في كل شيء ،
فالعقارب تبعث يوم القيامة لعقاب أصحاب النار ولا تحرق أسوة بخزنة جهنم ، والنار
نفسها نفعت المخلوقين إذ أخافتهم فصلحت أعمالهم ، وإيلاء الأطفال عبرة للبالغين ،
وهكذا (١٣١) ..

وينحو الغزالي ، الذي ولد بعد وفاة أبي العلاء بسنة واحدة (١٣٢) ، هذا المنحى بعينه
فيقول في كتابه : « الحكمة في مخلوقات الله » « واعلم رحمك الله أنك إذا تأملت هذا
العالم بفكرك وجدته كالبيت المبنى المعد فيه جميع ما يحتاج إليه ، .. والإنسان كالمالك
للبيت ، المخول لما فيه فضروب النبات لمآربه ، وأصناف الحيوان مصروفة في
مصلحه » (١٣٣) .

ويؤكد منحاه في « المضمون به على غير أهله » إذ يقول : « وكال النبات أن يصير
غذاء لما هو أعلى منه بالرتبة ، وهو الحيوان ، وكذلك نسبة الحيوانات المذبوحة إلى
الإنسان » (١٣٤) ، ويدين الغزالي الاعتراض على ذلك ، ويرى أنه « جهل بالأقدار
والمراتب ، والعاقل يعلم أن الكامل أبداً يفدى بالناقص ، وأن الناقص يستسخر لأجل
الكامل ، وهو عين الحكمة وليس ذلك بظلم » (١٣٥) .

وفي المغرب كان طبيعياً أن يتجه ابن رشد الاتجاه ذاته لاتساقه مع الموقف الأرسطي من
القضية على ما أسلفنا ، فأرسطو عند ابن رشد إنسان فوق طور الإنسان « وكأن العناية
الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي » (١٣٦) وعلى
ذلك نراه يرصد النظام الشامل للكون فينفى أن يكون ذلك محض اتفاق ، بل هو مقصود
من الخالق سبحانه (١٣٧) ويقول كذلك : « إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من
الأسباب ، والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق » (١٣٨) . ويقول كذلك :

(١٣١) مقالات الإسلاميين : ٢٩٣

(١٣٢) تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى : ١٠٢/٤ المطبعة الحسينية
القاهرة . الطبعة الأولى .

(١٣٣) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي : الحكمة في مخلوقات الله عز وجل : ٣ - مطبعة السعادة . الطبعة
الثانية . مصر سنة ١٩٠٨ .

(١٣٤) الغزالي : المضمون به على غير أهله : ١١ - والكتاب بدون أية بيانات وتحت رقم ١٤١٤٠ مكتبة جامعة
الأسكندرية ومعه في مجلد واحد كتاباً « إلخام العوام عن علم الكلام » .. و « المنقذ من الضلال » .

(١٣٥) السابق : ١٢ ، ١٣ .

(١٣٦) دي نور . الفكر الفلسفي : ٢٩٥ .

(١٣٧) ابن رشد . الكشف عن مباحج الأدلة : ١٩٣ .

١١٣ السابق : ٢٠١ .

« وبالجملة ، فكما أن من أنكر وجود المسببات مترتبة على الأسباب في الأمور الصناعية ، أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » (١٣٩) .

وعلى ذلك فابن رشد يرد الوجود إلى غاية ، ويرى أن قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهادا ، والجبال أوتادا » إلى قوله : « وجنات ألفافا » يرى أن هذه الآيات إذا تاملت ، وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان (١٤٠) . ومن ثم فمنفعة البشر هي غاية الوجود .

وقد أسلفنا في الفصل الأول من هذا البحث أن محاجة داعي الدعاة هبة الله أبي نصر بن عمران لأبي العلاء حول زهده ، قد اتكأت على حق الإنسان في الانتفاع بالحيوان بمثل حق الحيوان في الانتفاع بالنبات ، فالنبات نام فقط ، والحيوان يجمع الإحساس إلى النماء ، والإنسان يرجح الحيوان بالمنطق والعقل ، ومن ثم فهو مسخر له وإلا كان موضوع الحيوان باطلاً . ومعلوم أن أبا العلاء رفض ذلك ورد عليه .

القول بالعلة الغائية إذن لم يكن مسلماً لدى المسلمين ، ولم يكن المعري في المشرق الرافض الوحيد لها ، وإنما رفضها كذلك ابن حزم في المغرب ، ويبدو أن ابن طفيل قد مال بدوره إلى نفي العلة الغائية .

ويذهب ابن حزم إلى أن القول بالعلة الغائية للوجود ، لا ينبع إلا من القياس على عقولنا وبشريتنا ، ولكن الخالق عز وجل ، يخلق ما يخلق لغير علة سوى أنه شاء ذلك ، يقول : « وملاك هذا كله ما قد قلنا في غير موضع من أن الخلق لما كانوا لا يقع منهم فعل إلا لعلة ، ووجب بالبراهين الضرورية أن البارئ تعالى بخلاف جميع خلقه من جميع الجهات ، وجب أن يكون فعله لا لعلة بخلاف أفعال جميع الخلق » (١٤١) .

وعلى ذلك فحق الحيوان في الحياة مكفول ، وترتيب الكائنات في سلم ، أخذ بظواهر الأمور ، والذي يراه ابن حزم « أن كل واقع تحت جنس ، فإن هذا الجنس يعطيهما إسمه وحده عطاء مستوياً ، فلما كان جنس الحي يجمعنا مع سائر الحيوان ، استوينا معها كلها

(١٣٩) ابن رشد : الكشف عن ملاحج الأدلة : ١٩٩

(١٤٠) ابن رشد : السابق : ١٩٦ ، والآية الكريمة : النبأ : ٦ .

(١٤١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل : ٧٠/١ .

استواء لا تفاضل فيه ، فيما اقتضاه إسم الحياة من الحس والحركة الإرادية .. وعلمنا ذلك .. بالمشاهدة لأننا رأينا الحيوان يألم بالضرب والنخس ، ويحدث لهما من الصوت والقلق ما يحقق ألمه كما تفعل نحن ولا فرق «^(١٤٢) .. فنحن نستوى معه في الحياة استواء لا تفاضل فيه ، وإنما نفضله فيما يتصل بالنطق « الذي هو التصرف في العلوم والصناعات »^(١٤٣) .

ويذهب ابن طفيل إلى جانب من هذا المنحى فيما صور عليه شخصية حى بن يقظان في قصته المعروفة .. يقول دى بور : « وحى بعيد من أن يرى رأى القائلين إن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ، بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها والله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه ، وهو يقتصر في المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى ، ويؤثر الفواكه المتناهية في النضج ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها ، وأن يحافظ عليها حتى لا يفنى نوع منها بسبب شهواته ، وهو لا يلجأ إلى التغذى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع ، وشعاره : الاكتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدي إلى النوم »^(١٤٤) .

ويضيف الدكتور أبو ريده إلى ذلك : « رأى حى أن النبات والحيوان من فعل الواجب ، وأن لها كما لا تسعى إليه ، فالتغذى بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها »^(١٤٥) .

ومعلوم أن أبا العلاء المتأمل ، سابق لابن حزم وابن طفيل المتفلسفين ، وسواء كانت المؤثرات لدى الجانبين متشابهة أم لم تكن ، فالثابت أن رفض أبى العلاء للعلة الغائية قد أدى به إلى ما تفرد به فكراً وسلوكاً ، فرفض الغائية أفضى عنده إلى رفض الوجود مطلقاً ، إذ هو فاسد متخبط وبلا هوية ، ثم اتخذ من زهده الصارم أداة تجسيد لذلك الموقف الوجودى الشامل .

(١٤٢) : ابن حزم : الفصل ٧٩ .

(١٤٣) السابق : ٨٠ .

(١٤٤) دى بور : تاريخ الفلسفة : ٢٩٣ ، ويقول ابن طفيل : « أما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها » : أبو بكر محمد بن طفيل : حى بن يقظان : ١٩٥ ، تحقيق فلروق سعد ، دار الآفاق الجديدة ، الطبعة الأولى بيروت ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤ م .

(١٤٥) محمد عبد الهادى أبو ريدة : تاريخ الفلسفة . ٢٩٣ حاشية (١) ويقول ابن طفيل : « وكان قد صبح عنده أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود واجب الوجود . ولا محالة أن الاغتناء بها مما يقطعها عن كمالها . ويحول بينها وبين العاية القصوى المقصودة بها ، فكأن ذلك اعتراض على فعل الفاعل » حى بن يقظان : ١٩٤ .

وتتناول الدكتورة سب انشاطي موقف الرجل من تلك القضية فتقول : « وأما أبو العلاء ، فيعرض الرأي على طريقته ، تأملات شعرية فيها إنكار للعلّة الغائية ، وحزن لمتاعب الإنسان ، وسحرية مرة بعروره ومسطقه . ويرفض لمقاييسه في تقويم الأشياء ، هو يؤمن بأن الله تعالى خالقنا وخالق كل شيء ، وهو وحده الملك القوي القادر ، ومحرم عباده العجزة الضعفاء ، ويؤمن أن الله خلقنا لحكمة ، ولكن ما العلة الغائية لذلك ؟ وما حكمة الوجود ؟ » (١٤٦) .

وتقول : « هو تعالى حكيم ، سبحانه جل عن عبث وارتياب ، لم يخلقنا عبثاً ولكن ما هذه الحكمة التي خلقنا لأجلها ؟ ذلك أمر يجهله أبو العلاء » (١٤٧) .

ولو أن الرجل استراح إلى ما استراح إليه الأرسطيون والمعتزلة والغزالي وابن رشد من قول بالعلّة الغائية ، أو لو أنه استراح إلى ما انتهى إليه ابن حزم من رفض لتلك العلة تأسيساً على أن الله سبحانه منزّه عن القياس إلى المخلوقين وأنه لا علة للكون إلا إرادته سبحانه ، لو أنه فعل شيئاً من ذلك لصار لديه الأمر على خلاف ما انتهى إليه ، خاصة أن الاتجاهين كليهما لا يتنافيان مع يقينه الثابت بوجود إله قادر مطلق الكمال .

على أن ذلك لم يحدث ، لا لشيء إلا لأن أبا العلاء شاعر فنان متأمل ذو تكوين فكري ونفسي متفرد ومعقد غاية التعقيد ، بينما غيره ، فلاسفة كانوا أم متفلسفين ، لا يستعصي عليهم أن تحسم القضايا حسماً ، وأن يستريحوا إلى رأي ثابت فيها ، فليس الشأن كذلك لدى الفنانين المبدعين خاصة من هم على شاكلة أبي العلاء ومن نمط تكوينه الروحي .

وتبعاً للقول بوجود علة غائية للكون ، وأن الإنسان هو المخلوق الأسمى في الحياة ، يسرح أبو العلاء العقل بحثاً عما يؤيد ذلك فيستعصي عليه الأمر ولا يصل إلى نغيته ، وكما تقول الدكتورة بنت الشاطي : « لاحظ أبو العلاء أن الله قد ابتلى البشر بصنوف من المتاعب عجز عن تاولها لمنفعتهم ، فكيف يستقيم هذا مع قول بأن الله لم يخلق الخلق إلا لينفعهم ؟ » (١٤٨) .

يقول أبو العلاء بما يكشف هذا المناخ في تفكيره :

مهلاً : أمن وبأ فررت .. وهل ترى . في الدهر إلا منزلاً موبوءاً ؟؟ (١٤٩)

(١٤٦) سب انشاطي : الحياة الإنسانية : ٧٢ .

(١٤٧) السابق : ٨٥ .

(١٤٨) السابق : ٧٤ .

(١٤٩) اللزومات : ٦٢/١ .

ويقول أيضاً :

في كل أرض صروف غير هازلة يلعبن بالناس أفراداً وأرواجاً^(١٥٠)
هذا إلى أن شاهد الحال لا يدل على أن موضوع الحيوان وكأله هو مصعة الإنسان ،
فالحيوان المفترس مسلط على الإنسان فاتك به :

ولو لم يقدر خالق الليث فرسه لمطعمه لم يعطه التاب والظفر^(١٥١)
ويقول أيضاً :

بيناً أمرؤ يتوق الذئب عن عرض أتاه ليث على العلات يفترس^(١٥٢)
ويقول نثراً : « سقط فارس أسد على فارس أساد ، دارع لبد على دارع زرد ، والله
مسلط جنوده على من شاء »^(١٥٣) .

ويقول أيضاً : « يغدو الحاطب نشيطاً وفي يده المخلب ، وعلى عاتقه المسد ، فيكون أكيل
أسامة مع الشروق »^(١٥٤) .

ويقول : « شبع السرحان من الطليح ، بعد التجليح ، والله رزقه لحم الطلاح »^(١٥٥) .
ويقول : « ألم يأتك خبر طامر في الأخبار ... يحتسى الدم وهو له حلال ، والله أذن له
بذلك الغذاء »^(١٥٦) .

ويقول أيضاً : « أوحى الله إلى الأسد أن كل فلانا ، فظلت النوائح بحا من النواح
عليه »^(١٥٧) .

والنظر في ذلك وغيره مما رصده أبو العلاء ، أدى به إلى أن الحيوان لم يخلق للإنسان ،
بل الكل من خلق الله ، ولكل الحق في الحياة :

ولو لم يرد جور البزاة على القطا مكوها ، ماصاها بمناسر^(١٥٨)

(١٥٠) اللزوميات : ٢٦٥/١

(١٥١) السابق : ٤٨٦ .

(١٥٢) السابق : ٢١/٢ - عن عرض : عن جانب .

(١٥٣) الفصول والغايات : ١٩٨/١ .

(١٥٤) السابق : ٤٠٧ .

(١٥٥) السابق : ١٨٩ ، والتجليح من حلق ، إذا لح في طلب الشيء .

(١٥٦) السابق : ٥٤ ، طامر بن طامر : البرغوث .

(١٥٧) السابق : ٤٣٧ .

(١٥٨) اللزوميات : ٥٢٧/١ - المناسر : جمع منسر ، وهو من ذى الجناح الصائد كالمنقار من ذى الجناح غير
الصائد .

ويقول في السقط :

دع الطير فوضى إنما هي كلها طوالب رزق لا تحيء بمفطع^(١٥٩)
ويقول : « غشيت رحمة الله كل الحيوان ، وتكفل بالرزق لكل المتغذيات .. ، وأرسل
المحن أجورا للمتعبدين »^(١٦٠) .

ويقول كذلك :

تبع آثار الرياض حمامة ويعجبها فيما تزاوله النقر
ثم ينهض ، ثم تتنى برغبة فما شعرت ، حتى أتيح لها صقر^(١٦١)
ويقول :

ظلم الحمامة في الدنيا وإن حسبت في الصالحات كظلم الصقر والباز^(١٦٢)
ويقول :

ولو علمت بداء الذئب من سغب إذا لسأحتم بالشاة للذئب^(١٦٣)
ويقول أيضاً :

ولولا حاجة في الذئب تدعو لصيد الوحش ما اقتصر الغزال^(١٦٤)
ويقول :

وسخط الظباء بما نالها تولد منه رضى الحابل^(١٦٥)

ويذهب الأستاذ العقاد إلى أن المعرى قد أدرك تنازع البقاء بين المخلوقات وعبر عنه
تعبيراً مطرداً في شعره^(١٦٦) ، ويستدل على ذلك بستة الأبيات السالفة وبغيرها ثم يقول
« ومن كلامه ما يصح أن يعد تلميحاً إلى غاية هذا النزاع ، وهي بقاء الأصلح وانتفاع
الغالب برجحانه على المغلوب ، وأحياناً يتجاوز القول بتنازع البقاء ، وبقاء الأصلح إلى
تقرير هذا الرأي الذى قرره النشويون حديثاً ، وهو أن لكل حي على الأرض سلاحاً

(١٥٩) سقط الزند : ١٤٩٠/٤ - فوضى : مختلفة - مختلط بعضها ببعض .
مفطع : أمر فطع .

(١٦٠) الفصول والغايات : ١٧٥/١ .

(١٦١) اللزوميات : ٤١٨/١ تتنى : نهم مرة ثانية .

(١٦٢) السابق : ٦٢٩ .

(١٦٣) السابق : ١٦٠ .

(١٦٤) السابق : ٢٧٣/٢ .

(١٦٥) السابق : ٣٦٧ .

(١٦٦) العقاد : الفصول : ١٠ .

خاصاً يتقى به عدوه ، ويكدح به لنفسه ، وليس أصرح في هذا الرأي^(١٦٧) من هذا البيت :

وما جعلت لأسود العرين أظافير إلا ابتغاء الظفر^(١٦٨)

وأقل ما نستخلصه من قول الأستاذ العقاد أن المعري رفض القول بالعلة الغائية للوجود ، إذ إن الربط بين الرجل وبين تنازع البقاء والبقاء للأصلح ، لا يكون بداهة مع القول بالعلة الغائية .

وتقول الدكتورة بنت الشاطي : « هنالك يرفض أبو العلاء الاعتراف بالعلة الغائية ، ويرفض أن يحدد حكمة الخلق ، ويشفق على الإنسان الذي يزعم الزاعمون أن الله خلق كل شيء لمنفعته ، وأن الكون قد سخر لأجله ، وقد مضى يسخر بمن يلتمسون علة إنسانية يردون إليها أنواع الكائنات وظواهر الكون ، لقد سلطت علينا الآفات والوحوش والأمراض والحوام ، ولو شاء الله لحرماننا منها ، وحى ضعاف الحيوان منا ، ولكن الله يسلط بعض خلقه على بعض لحكمة نجهلها »^(١٦٩) وتقول أيضاً « ومن الخطأ والظلم أن يزعم أحد أن أبا العلاء اطمأن إلى هذا التسليم تقليداً أو ارتجالاً ، أو إراحة لذهنه من عناء التعليل ، فقد رأيت ، وسترى ، أنه قد أتعبه البحث ، التمسها في خلقنا وخلق الكائنات فأضلها ، و التمسها في توزيع الحظوظ والأرزاق ، فأعجزه الاهتداء إليها ، و التمسها في الهداية والإضلال ، فما وجدها ، و التمسها في الموت فلم يعرف ماذا يراد بنا ، لم يكن غريباً بعد ذلك أن يرفض القول بالحكمة ، وأن يرد الأمر كله إلى مشيئة الله ، فهو تعالى يفعل مايفعل ويخلق ما يخلق ، لا لعلة إلا لأنه أراد ذلك ، أما ماعدا هذا فيجهله أبو العلاء »^(١٧٠) .

وبلسان هذا الجهل الحائر نسمع الرجل يقول :

خلقنا لشيء غير باد ، وإنما نعيش قليلا ، ثم يدركنا الهلك^(١٧١)

ويقول :

نفارق العيش لم نظفر بمعرفة أى المعاني بأهل الأرض مقصود ؟

ويقول :

والله خالقنا لأمر شاء . أبق العبيد، وعبده لا يابق^(١٧٢)

(١٦٧) العقاد : انقصور : ١٢٠

(١٦٨) اللزومات : ٦١٥/١ .

(١٦٩) بنت الشاطي : الحياة الإنسانية : ٧٧ .

(١٧٠) السابق : ٨٦

(١٧١) اللزومات : ٢١٤/٢ .

(١٧٢) السابق : ٢٢٧/١ .

(١٧٣) السابق : ١٨٧/٢ .

ويقول :

أرى جوهرًا حل فيه عرض تبارك خالقه .. ما الغرض؟ (١٧٤)

ثم نرى أبا العلاء يتجاوز نفى العلة الغائية من المستوى الميتافيزيقي إلى التشكيك في الربط بين العلة والمعلول في الماديات المحسوسة ، ولعله يستدل بكل من الميتافيزيقي والمادى على الآخر ، فيقول :

والدرع لا تنجى الفتى فكأنها في العين كسر (١٧٥)

فلا حتمية في أن تصد الدرع الضرب عن حاملها .

ويقول :

وقد يأمر الله الكهام ، إذا نبا فيفري ، وقد ينهى الحسام فيكهم (١٧٦)

وليس من المؤكد أن يفري الحسام وأن ينبو الكهام .

ويؤكد ذلك التصور بقوله :

لو ينطق السيف نادى : ليس لى عمل إذا قضى مالك الأفلاك أنضاني (١٧٧)

ولو أن أبا العلاء تهيأ له من تكوين الفكر والوجدان ، ومن تجاوز عقلانية الإيمان إلى روحانيته وشفافيته ما يرد به كل شيء إلى إرادة الخالق وحكمته المطلقة وإن خفيت علينا ، إذن لاستراح الرجل وأدرك طمأنينة النفس وسلام الروح ولتغير موقفه العدمي من الوجود كله ، ولا بد لنا من التسليم بأن افتراض ذلك مغاير لطبائع الأشياء ، فالرجل كان من ذوى الاستعدادات النفسية الخاصة والفائقة ، وكان بمكوناته الفنية والفكرية المتحفزة أبدأ ، لا يقنع ببعد واحد من أبعاد قضية ما ، فضلاً عن قضية الإنسان الكيانية وهي كينونته في الحياة ومعاناته الرهيبة فيها ومصيره المجهول بعدها ، وتأسيساً على شعوره المتأمل والمكثف بانعدام الهدف وفقدان العلة الغائية للكون ، بالإضافة إلى ما أسلفناه من جنوحه الغلاب إلى القول بجبرية الإنسان ، انتهى الرجل إلى متاهات الإحساس المدرك بعث الوجود وعقمه من ناحية ، وبفساد الطبيعة الإنسانية واغترابها ومعاناتها في هذا الوجود من ناحية أخرى ، ونحن في الحق نرى أكبر الخطر في انتهاء الرجل إلى الجبرية وإلى نفى العلة الغائية . والأمران كلاهما يشكلان أساس مناخ العبث لدى ألى العلاء كما أسلفنا .

وإذا كان الرجل قد انتهى إلى غربة الحياة وعقمها وفسادها ، إذ هي في الأصل بلا غاية ولا مغزى ولا هوية ، فلا عليه إذن أن يفتتح بحسه اللاقط وتأمله المتحفز ليرصد معالم التناقض والعبث والفساد والشر في الحياة .

(١٧٤) التروميّات : ٩٦/٢ .

(١٧٥) السائق : ٤٧٤/١ : در . العدير

(١٧٧) السائق : ٥٥٨

(١٧٦) السائق : ٣٨٣/٢ .

مناخ الغربة والعقم في الحياة :

يتحدث كامى عما يكتنف من يدرك غربة الوجود من فصام بينه وبين الحياة ، فيقول : « لكن كانت الطبيعة مألوفة لدينا ، فذلك لأننا نرسم على سطحها تخطيطات عاداتنا ، وأتينا لسنا في اتصال معها ، بل مع الأفكار والرغبات التى تلقينا عليها ، إن في إدراك الطبيعة كشفاً لما هو من قماش آخر غير الوعى البشرى ، إن العالم يرى^(١٧٨) إذ ذاك كثيفاً وغريباً : درجة أقل ، وتبرز الغرابة ، أن يدرك أحدنا أن العالم (كثيف) ، ويشعر إلى أى حد يبدو حجر ما غريباً ، وبأية قوة تستطيع الطبيعة أو منظر أن ينكرانا ، إن في أعماق كل جمال يرقد شيء لا إنسانى ، وهذه الرواى ، وعذوبة السماء ، وأشكال الأشجار هذه ، ها هي ذى كلها في اللحظة نفسها تفقد المعنى الوهمى الذى كنا نلبسها إياه ، وتصبح منذ الآن أبعد من جنة ضائعة ، وهكذا تعود إلينا عبر ملايين السنين عداوة العالم البدائية ، ففي لحظة واحدة نكف عن أن نفهم ، لأننا طوال قرون لم نفهم منه إلا الوجوه والرسوم التى كنا نكسبه إياها مقدماً ، ولأن القوى تنقصنا بعد الآن لاستعمال هذه الحيلة ، إن العالم يفلت منا ، فلا ندركه لأنه يعود كما كان ، وهذه الزينات التى قنعتها العادة تعود كما كانت ، انها تبتعد عنا ... شيء واحد : كثافة العالم هذه وغرابته ذلك هو العيب »^(١٧٨) .

وسرى وشيكاً كيف أن تلك المشاعر الكاوية الفزعة باستغراب العالم وإنكاره والإحساس بدمامته وعبثيته قد تملكك أبا العلاء ، لقد استخدم الرجل كلمات الزمن ، والحياة ، والدهر ، والدنيا للدلالة على ذلك الديالكتيك الناشئ بين الكون والإنسان ، واستفتاء التصوص - خاصة في اللزوميات - يكشف عن أن أثر تلك الصلة في نفس أى العلاء كان رهيباً حقاً ، لقد كان رهيباً إلى الدرجة التى أفضت به إلى رفض الكون تماماً ، وتفضيل نعمة العدم المطلق عليه ، بعد أن عادت إلى الرجل - وفقاً لكامى - عداوة العالم البدائية عبر ملايين السنين .

يورد العقاد مايراه مونولوجاً داخلياً معبراً عن فكر المعرى في قضية الوجود فيقول : « مادامت الدنيا كفاحاً لا راحة فيها ، ومادام الغالب اليوم يغلب غداً ، والموت يغلب الغالب والمغلوب على السواء ، فالحياة وقر فادح ، والعيش عبث والعدم أفضل من الوجود »^(١٧٩) .

(٥) في النص الأصلي : (مرئى) .

(١٧٨) روبرت دي لوييه : كامو والتمرد : ١٢ .

(١٧٩) العقاد : الفصول : ١٥ .

ويقول أبو العلاء في بيت ذى دلالة رامزة :

تباركت يارب العلاء، أنت صغتها فليتك في أرزائها لم تبارك^(١٨٠)

فيمجد الخالق سبحانه ، إذ هو القادر خالق ملكوت السموات والأرض ، ثم لا يلبث بعقله الحساس ووجدانه المتحفظ أن يرصد مناخ السوء المستشري في الكون ، وروح العبث المهيمن على دنيا الناس ، فيضرع إلى الله ضراعة اليائس المقهور أن لو كان برأها من تلك الأرزاء التي ما فتئت تسحق الإنسان وتقضى إلى معاناته .

وتلك الحياة التي استشرت فيها الرزايا ، طالما تصورها أبو العلاء جسراً ممتلئاً بأنماط الشرور يصل بين عديمين : ما قبل الميلاد ، وما بعد الموت ، وكلاهما لديه خير من الوجود ، إذ إن العذاب الحقيقي للإنسان إن هو إلا في اجتياز ذلك الجسر التعس .. جسر الحياة :

حياة كجسر بين موتين أول وثان ، وفقد الشخص أن يعبر الجسراً^(١٨١) وعلى قدر ما للإنسان من كلف غريزي بالدنيا عبر عنه الرجل بأفصح قول فيما أسلفناه ، فإن سوءاتها لتطفئ على كل شعور سوى الاحساس المدرك بإذلال الإنسان وهوانه عبر ذلك الجسر :

ودنيائى ألقى بطول الهوان وهل هي إلا كجسر عبر^(١٨٢)

وقد أشرنا إلى أن أبا العلاء يعبر عن تجربة الإنسان في الكون بمشتقات الزمن والدنيا والدمر والحياة ، وإذا كانت الليالي حبل بما يسوء الإنسان ، فليس ذلك إلا لأنها ذلك الجسر الممتلىء شوكة وقبحاً ، فالحياة والإنسان كلاهما ضربان من الاغتراب :

أنا بالليالى والحوادث أخير سفر يجذبنا ، وجسر يعبر^(١٨٣)

والأمر الذى يتعين ألا يغيب عمن يدرسون العبث لدى أبى العلاء أو سواه ، هو أن المعول ليس على ما إذا كان العالم فاسداً بالفعل يموج بالتناقض والتناقض ، أم كان طيباً يمتلىء بالكمال والخير ، فالعالم الخارجى الموضوعى إزاء كل البشر واحد ، وهو لا يتغير إلا من خلال إحساسهم به والإسقاطات المتبادلة بينه وبينهم تبعاً للتمييز الذى لا يحد بين النفوس البشرية ، إن هذا التميز لا يقسم البشر إلى مجموعات مزاجية فحسب ، بل لعله من

(١٨٠) اللزوميات : ٢٣٩/٢ .

(١٨١) السابق : ٤١٦/١ .

(١٨٢) السابق : ٦٢٠ .

(١٨٣) السابق : ٤٤٥ .

المستحيل أيضاً أن يتطابق تماماً اثنان من ذوى المزاج السوداوى مثلاً ، وإن تشابهاً في المنحى المزاجى العام لكل منهما ، ولو تساءلنا بمنطق عملى عن الجدوى من هذا الإحساس المدرك بنجواء الحياة وفوضويتها ، ولو تساءلنا عما إذا كان هذا الفساد وتلك الفوضى واقعين أم محض خيال ، وقعنا نحن في محاذير اللا موضوعية ولن تجدى تساؤلاتنا فتيلاً ، إذ لا حيلة لأى إنسان في تحديد هوية مشاعره وكنه إحساسه المدرك بوقع الحياة ، فالمعول في ذلك على تكوين متميز معقد بين الفطرى والمكتسب صار إليه كل فرد وبات لا يستطيع الفكاك منه .

وعلى ذلك لم يكن بمقدور أبى العلاء وفقاً لتكوينه الذى أسلفناه إلا أن يشعر بتناقض رهيب ، وبسوء متمكن من صميم نسيج الحياة الإنسانية ، كان في غير استطاعته وفقاً لما انتهى إليه تكوينه الشعورى والعقلى إلا أن يشعر بالسوء يستشرى في تضاعيف الكون منذ لحظة الميلاد ، وبهذا الموت المتجمع للانقراض في لحظة إن كانت مجهولة التوقيت فإنها آتية لا ريب فيها ، وبأن الحياة والإنسان كونان فاسدان لافتقار الأولى إلى الغاية والهدف ، ولجبرية الثانى وافتقاده حرية الإرادة ومن ثم فهو تجسيد لميراث السوء والخطيئة منذ بدء الخليقة . وعلى ذلك فقد كان من ألزم لوازم هذا التكوين العلائى أن يصوغ موقفه من الوجود على نمط قوله :

هى غربتان : فغربة من عاقل ثم اغتراب من محكم عقله^(١٨٤)

فالإنسان العاقل كلما أدرك ألا حيلة له في شئ من حياته ، ولا قدرة له على اختيار أو رفض ، استفحل لديه الإحساس بغربته وضياعه في الكون ، وكلما حكم عقله في مطلق الحياة فأدرك أنها تفتقد الهوية والغاية ، وتمتلئ بالمعاناة والآلام تمكن لديه الإحساس المكثف بالاغتراب .

ويقول الرجل أيضاً بكل الإحساس الواعى بطبيعة الأشياء :

هما حالتا سوء : حياة بلوعة وموت، فخير هذه النفس أو تلكا

فالإنسان في الحقيقة لا اختيار له ، أو هو مخير بين أمرين هما الشر والعلم مجتمعين . ولقد أسلفنا التصور الفكرى للزمن عند أبى العلاء ، وثمة إدراك شعورى آخر لدى الرجل فيما يتصل بالزمن ومكوناته من حيث هى مترادفات لمفهوم الحياة . يقول أبو العلاء :

نفس بعد مثله يتقضى قمر الدهور والأحيان^(١٨٦)

(١٨٤) اللروميات : ٣٥١/٢ .

(١٨٦) السابق : ٥٠٨ .

(١٨٥) السابق : ٢٢٥ .

ويقول :

لهفى على ليلة ويوم تألفت منهما الشهور^(١٨٧)
ويقول أيضاً :

أما المكان فثابت لا ينطوى لكن زمانك ذاهب لا يثبت^(١٨٨)

وتعامل الفلاسفة والمفكرين مع مفهوم الزمن ، تعامل منهجي يفصل بين الذات والموضوع ، وليس الأمر كذلك لدى الفنان إذ يتخلق الذات والموضوع في كل فني واحد ، وحين يكون شعور المعري الفنان بالزمن ، الذى هو مرادف للحياة ، على هذا النحو الذى تتم عنه أحياته ، فمؤدى ذلك أنه قد انفصل عن نسيج الحياة ، وأصبح كمن توقف عن الدوران بينما الحياة ذاتها تدور ، ولا نتيجة لذلك إلا الإحساس بالدوار والغثيان .

ويورد العقاد عن شوبنهاور تصويره لإحساسه بالزمن ، بما هو عليه لدى أبى العلاء ، مع الفرق بين الأسلوبين الشعري ، والنثري الفلسفي في التعبير ، يقول شوبنهاور : « الزمن هو ذلك الذى يفتأ يجعل الأشياء لا شيء في أيدينا ، فتفقد بذلك قيمتها » ويقول : « نحن نسلب يوماً كل مغرب شمس » ، ويقول : « إن وجودنا مستقر على الحاضر الذى ما يننى أبداً متسرباً طائراً ، فلا بد له ، أى لوجودنا ، من أن يتلبس بالحركة الدائبة بلا أمل في الوصول إلى الراحة التى ننشدها ، مثلنا في ذلك مثل المنحدر من جبل عال ، فهو يسقط إذا حاول الوقوف » ويعلق العقاد قائلاً : « ولا يشعر بالزمن هذا الشعور إلا الذى يحصى كل لحظة تمر به سامة وألماً كأنه السائر المتعب يلتفت بعد كل خطوة بخطوها إلى المسافة التى خلفها وراءه ، والمسافة التى لاتزال أمامه ، ولا تخاطر فكرة استقرار الوجود على الزمن ، إلا لمن يرى أن الحياة إن هى إلا زمن يمر ، لا تكوين يستتم قواه ، وجزء من الطبيعة يأخذ منها وتأخذ منه ، ولسنا نقول إن الزمن ثابت والمتشائمون يخطئون إذ يتصورونه غير ذلك ، وإنما نقول إن تصورهم هذا خاص بمزاجهم ، فكم من الناس حتى الفلاسفة والمفكرين والعلماء لا يشعرون بالوقت منعزلاً عن الحياة ، لأنهم يقيسون الحياة بحركاتهم التى هم مستغرقون فيها ، لا بحركات الأفلاك والسيارات ، وكم من الناس في قرارة وجدانهم لا يتصورون للوقت وجوداً فضلاً عن تصورهم أن الوجود مستقر عليه »^(١٨٩) .

(١٨٧) اللزوميات : ٤٤٠/١ .

(١٨٨) السابق : ٢٠٧ .

(١٨٩) العقاد : الفصول : ١٨ .

وقد نسمح لأنفسنا بمخالفة الأستاذ العقاد قليلاً فنقول إن المفكرين والعلماء حين يبحثون فكرة الزمن ، يدركونه بالفعل منعزلاً عن الحياة ، بل وقيسون الزمن والحياة كليهما بحركات الأفلاك والسيارات ، غير أن ذلك التجريد النظري يتم بين سطور أبحاثهم ، وبمعزل عن إحساسهم الإنساني بالوجود ، ومن ثم فهم لا يعانون دوار الشعور الكياني بذلك إلا إذا كانوا فنانين من نمط أبى العلاء أو فلاسفة على شاكلة شوبنهاور ، من ذوى الطبيعة الفاتكة المتأملة ، والمزاج النفسى الخاص ، إن هؤلاء فحسب ، هم الذين يدورون حول أنفسهم بعيون وبصائر مفتوحة ، أو يتوقفون عن الدوران ليرصدوا العالم جارياً مندفعاً ، ومن ثم يعون اللا جدوى واللا معنى فى الحياة فيسقطون وهم وقوف .

وقد رصد غير واحد من المفكرين المعاصرين هذا الاحساس بعث الحياة وشخصوه غير أن تشخيص الحالة لا يعنى إنكارها أو علاجها ، يقول شفيق مقار : « وقد اعتبر كامى ذلك الاحساس بالعبث مرضاً من أمراض الروح المعاصرة ، وشبهه بلعنة سيزيف الذى استخف بالآلهة وتمرد على الموت ، فحكم عليه زيوس بأن يقضى الأبدية فى الجحيم ، يدفع حجراً ضخماً إلى قمة جبل شاهق ، حتى إذا بلغ القمة تهاوى منه الحجر إلى القاع من جديد ، ليهبط وراءه ويعاود الكرة مرة إثر مرة بلا نهاية لعذابه ، وكأنما زيوس قد أدرك بحبته الإلهى أنه ما من عذاب يعانى به الإنسان ، على حد قول كامى ، أقطع من الجهد الذى لا طائل من ورائه ، وهى أسطورة ليست مأساوية إلا لأن بطلها على وعى بحقيقة عذابه ، فأين بالحقيقة يكون وجه المأساة فيها لو كان سيزيف قد راوده فى كل خطوة أمل النجاح ؟؟ وإنسان هذا العصر ، وإن كان يقضى حياته فى ظل مصير لا يقل عبثاً عن مصير سيزيف ، إلا أن مصيره هذا لا يصبح مأساوياً إلا فى تلك اللحظات النادرة التى يعى فيها ما يحدث له » (١٩٠) .

ومن يقرأ الآيات التالية ، لا يستطيع إلا أن يجزم بأن أبا العلاء قد عانى حتى قرارة الأعماق تلك الحال من الدوار والغثيان المترتبة على وعيه المتيقظ بسوء ما هو حادث له ، ليس للحظات نادرة كما يقول كامى ، وإنما طيلة خمسة عقود من الزمان .. يقول أبو العلاء :

لا تعذلانى .. فالذى أبتغى	من هذه الدنيا حقير يسير
بت أسيراً فى يدي برهة	تسير بى وقتى .. إذ لا أسير
كطائر قيل : ألا تغتدى ؟	فقال : أنى ؟ وجناحى كسير؟ (١٩١)

(١٩٠) شفيق مقار : مقدمة عن اللامعقول والعبث « خمس مسرحيات طليعية » تأليف يوجين أونيسكو : ١٠ ،

مسرحيات عالمية ، المجلد ٣٦ ، القاهرة ١٩٦٦ .

(١٩١) المروميات : ٦١١/١ .

ولا يبتغي المعري - فيما يحسب - سوى الموت ، أنه لا يبتغي من الدنيا إلا الخلاص ، ولم لا ؟ ألا يقول الرجل صراحة إنه تنأ عن سيج الحياة العضوى الحى وتوقف عن السير فى دينامية الحياة الكل ؟ ألا يقول إنه - إذ هو متوقف ليتأمل ويشعر - قد أسرته برهة لتدور به دورانا كونياً رهيباً ليس له من نتيجة إلا الغشيان والسقوط ؟ وهل من الحق - بعد ذلك - أن يطلب التحليق والأخذ الإيجابى بالأمر الواقع فى الحياة ، بمن هو ساقط مهبط الجناح ؟؟ كيف يطلب ذلك ممن يؤكد أنه أسير الزمان لا متفاعل مع الحياة ؟ وهل يجهل الأسير وطأة أصفاده وجدران زنزانه ؟ لا بد أنه يدركها إدراك أبى العلاء عبث الحياة وانسحاق الإنسان فيها .. يقول الرجل :

وما الإنسان فى التطواف إلا أسير للزمان .. فهل يفك ؟ (١٩٢)
ويقول أيضاً .

غدوت أسيراً فى الزمان كأننى عروض طويل، قبضها ليس ييسط (١٩٣)
ويقول معبراً عن ذلك الوعى التام بتسرب عمره بين أصابعه ، والتهام اللا جلوى لإنسانيته :

وانفقت بالأنفاس عمرى مجزئاً بها اليوم، ثم الشهر، يتبعه الشهر
يسيراً، يسيراً، مثل مأخذ المدى على الناس، ماش، فى جوانبه بهر
كلر على ظهر الكتيب، فلم يزل به السير، حتى صار من خلفه الظهر (١٩٤)
إن الزمن جواد جامع أرغم الرجل على امتطائه ، فلقى من خرقه ما أصابه بالغشيان وأسقطه :

مطينى الوقت الذى ما امتطيته بودى، ولكن المهيمن أمطاني (١٩٥)
وهل أقدر على تصوير ذلك الدوار المرهق ، والنتائج عن توقف الإنسان ، وإحساسه بضراوة ما يحدث له من قول الرجل :

كأننا والزمان يمضى ركب سفين ، بلج بحر (١٩٦)
ولكنه ليس دوار البحر هذه المرة ، إنما هو دوار الوجود بأسره ، والإنسان فى أبى العلاء على تمام الإحساس اليقظ بكل ذلك .

(١٩٢) اللروميات : ٢٢٢/٢ .

(١٩٣) السابق : ٩٧ . والعروض المقبوضة هى مفاعلين .

(١٩٤) السابق : ٤١٩/١ .

(١٩٥) السابق : ٥٣٨/٢ .

(١٩٦) السابق : ٥٤٦/١ .

ونحن باليقين المدعوم بالمنقول والمعقول . نذهب إلى أن الإنسان في كل عصر هو الإنسان ، وليس من صواب فهمه الزعم بأن الإحساس بالعبث ظاهرة إنسانية من إفرازات العصر الحديث ، يقول الدكتور محمد ركي العشماوى : « إن مشكلة الغرب قديمة فيما يبدو ، فهي وإن كانت تأخذ شكل الظاهرة العامة عند الباررين من مفكرى هذا العصر ، وعلى الأخص من ظهر منهم بعد الحرب العالمية الأخيرة ، إلا أن الغرب مرض تمتد جذوره إلى أبعد من هذه الفترة ، مرض متصل بتصدع الذات أو انشقاقها نتيجة لعدم توافرها أو انسجامها مع المجتمع الذى تعيش فيه ، وإذا كانت المشكلة فى صميمها هى مشكلة الفرد الذى لا يتلاءم مع المجتمع ، فلن تكون من هذه الناحية مشكلة جديدة بأى حال ، فإن التصدع بين الذات والجماعة ظاهرة لا تتصل بعصر دون آخر ، لقد عرفنا هذه الغربة فى أدب الواقعية القديمة ، التى يمثلها بلزاك وموباسان ، ورأيناها تتجه للكشف عن الشرور والآثام الكامنة فى النفس البشرية ، ولا يخفى على القارىء ما كتبه بلزاك فيما سماه بالكوميديا البشرية ، فقد جمع فيها ما يقرب من مائة وخمسين قصة وجعلها فى مجموعات تحمل هذا الاسم الشهير ، اسم الكوميديا البشرية ، وفيها يصور الكاتب البخل والدناءة والوصولية والتفاق إلى غير ذلك من أمراض اجتماعية » (١٩٧) .

ولئن كان الدكتور العشماوى فى نصه السالف قد ربط الإحساس الإنسانى بالغربة إلى شواهد دالة عليه من أدب واقعية بلزاك وموباسان القديمة ، فالحق أن ثمة معطيات فنية يمكن أن ترجع بمعاناة الإنسان الغربية إلى عصور أشد غوراً فى التاريخ ، فتأمل الأساطير القديمة ، وما حفلت به من صور الصراع بين الإنسان والأقدار ، وسحقها لإرادته ، دال - فيما أرى - على معاناة مبدعى تلك الأعمال الشعور بفوضى الكون وعشيثته ، ولعله مما قد يعطى هذا التصور مزيداً من الموضوعية ، أن نتذكر كيف تحدثت الأساطير اليونانية القديمة عن أهواء ونزوات بعض الآلهة ، وردوا إلى إرادتها الغامضة وغير المسببة كثيراً مما عنى البشر فى حياتهم وطبع الكون بالتناقض والقبح ، وواضح أن النماذج التى ساقها الدكتور العشماوى ، هى تعبير فنى عن إحساس الفنان بغربة الإنسان من حيث هو فاسد مفسد معدوم الهوية ، على حين عبرت تلك النماذج القديمة التى أشرت إليها عن غربة الحياة من حيث لا منطقيتها ولا غائيتها ، ومما تجدر الإشارة إليه أن تعبير الفن عن غربة الإنسان والحياة لم يكن قاصراً على الكلمات والفنون التعبيرية فحسب ، إذ إن التشكيل ، نحتاً وتصويراً ، بمذاهب السريالية والتجريدية والتكعيبية والنقطية والوحشية وغيرها ، لم يصدر فى الحقيقة إلا عن هذا المناخ .

وسبق أن أشرنا إلى أننا لا نزعم لأبى العلاء تفرداً بمعاناة ذلك الإحساس بالعبث في القديم ، ولكننا نزعم أننا - في حدود أدبنا العربي على الأقل - لا نعرف تجربة عبثية تعدت دور المعاناة إلى دور الخلق والإبداع ، لتصلنا مكتملة الأركان أو تكاد . إلا من خلال أبى العلاء حياة وفناً ، وإذا كان الوعي بعدمية الحياة - وليس تلك العدمية في حد ذاتها - هو الذى يجعل مصير الإنسان مأساوياً ، فمما لا شك فيه أن هذا الوعي قد عاناه الرجل على أوفى نصيب ، إذ إننا رأيناه - وسنراه - مدركاً تمام الإدراك لكل نامة كونية ، ومتيقظاً لموقعه وفكره وعلاقته بالآخرين وبالحياة ، ولما يكتنف الجميع من فساد ، يقول أبو العلاء بأفصح تعبير وأوضحه :

أقاتلى الزمان قصاص عمداً لأننى قد قتلت بنيه خيراً ؟
ولم أسفك دماءهم : ولكن عرفت شئونهم كشفاً وسبراً
غدت وريبه فرسى رهان يجيد نوابها ، وأجيد صبراً^(١٩٨)

إن هذا الإبداع المر لا يقدر عليه إلا من تفتحت بصيرته وفكره على بحر ظلمات الحياة والإنسان ، إنه واع تماماً بلا جدوى الكون ، بل بشريته ، مدرك تمام الإدراك فساد الطبيعة الإنسانية ، وكأن الزمان وبنيه وجها عملة مزيفة واحدة .

ولنتنظر إلى هذا الإحساس باللا معنى .. كيف يرصده ويبدعه أبو العلاء :

عمل كلا عمل ، ووقت فائت ويد إذا ملكت رمت ما تملك^(١٩٩)

إن الرجل ثابت في مكانه ، يرصد الدنيا ، أو الزمن في دورانه الأبدى اللاهث فيغشاه الغثيان ، ويشعر بعبث كل شيء وبانتهائه آخر الأمر إلى ضده ، فالعمل كاللا عمل ، والإمتلاك يفضى إلى التقرز والزهد أو إلى مزيد من النهم إلى الإمتلاك فهو العوز إذن ، والمحصلة النهائية هي الصفر ، هي العدم المطلق ، ويقول صادراً عن هذا الإحساس الممض بتوقف كل شيء ، وبمعاناة اللا شيء :

اقعد . فما نفع القيا م ، ولاثنى خيرا قعود
غنتك دنياك الخلو ب ، وحبها في الكف عود
أما إساءتها فقد كانت ، وحسناها رعود
والمرء يهبط هاوياً والعيش من كلف صعود
والشخص مثل اليوم يد مضى في الزمان فلا يعود^(٢٠٠)

(١٩٨) انداميات ٥٠٦١

(١٩٩) أساطير ٢٢٥٢

(٢٠٠) أساطير ٣٤٣٠

لنتأمل في البيت الأول هذين التقيضين ، القيام والقعود ، اللذين أوصلا إلى الجدار المسدود نفسه ، ثم لنر إلى تلك المعاناة الدنيوية التعسة العابثة بإنسان هابط في الأرض ، وماض في الزمان ، في آن ، وكلفه الذي لا يحد بدنياء التي هي مصدر عذاباته .

وكثيراً ما يجمع المعرى بين فساد الزمان وتسلفه وتنكيله ، وبين جهالة الإنسان الذي يبدو وكأنه لا يحس ولا يدرك ما يحيق به من بطش هذا الزمان ، ولعل ما أسلفناه من رصد الرجل طغيان الغرائز على البشر هو التفسير لذلك ، يقول أبو العلاء :

آليت ما مثرى الزمان، وإن طغى مثر ، ولا مسعوده مسعود
ما سر غاويننا الجهول ، وإنما هتف الحمام به ، وناح العود
كاساته الملاءى ، وعزف قيانه للحادثات بوارق ورعود^(٢٠١)

ليس في الدنيا إذن غير الخواء ، فالثرى في الدنيا فقير ، والسعيد شقى تعس وتلك هي الحقيقة التي يعمى عنها الكثيرون ، كما أنهم يجهلون حقيقة الموت ونذره النائحة وعواصفه البارقة في ملاذهم ، إنه طغيان غريزة حب البقاء على قوى البصيرة والفكر ، أو لنقل نحن لأن الخالق سبحانه قد أنعم عليهم بألا يعانون محنة السوء والعبث في الحياة على نحو ما كان عليه أبو العلاء .

ولنتأمل هذا الرجل الذي هيمن عليه الإحساس بخواء كل شيء ولا جدواه ، وقد تساوت عنده الأضداد ، الفرح والحزن ، والتشاؤم والتفاؤل ، والجد واللعب ، وما ذلك إلا لأن الخطب - على حد تعبيره - أفضع من كل ذلك ، إنه العدم الذي انفتحت بصيرة المعرى على صيرورة كل شيء إليه في نهاية الأمر ، وليس ثمة غيره :

لا تفرحن بقال إن سمعت به ولا تطير إذا ما ناعب نعبا
فالخطب أفضع من سراء تأملها والأمر أيسر من أن نضمّر الرعبا
إذا تفكرت فكرا لا يمازجه فساد عقل صحيح ، هان ما صعبا
فالب - إن صح - أعطى النفس فتر تا حتى تموت، وسمى جدها لعبا

فالقضية لدى أبي العلاء ليست أملاً في الخير ، أو رعباً من لا منطقية الشر ، إنها أجل من ذلك وأخطر ، ويمكن للعقل الصحيح الذي خلص من فساد الطبع وهيمنة الضلالات أن يصل إليها ويكشف ما غمض منها ، تلك القضية التي يدركها اللب الصحيح ، هي أن

(٢٠١) اللزومات : ٢٤١/١

(٢٠٢) اللزومات : ١١٩ .

الجد كاللعب ، فلا هوية ولا حقيقة لشيء ، والعدم الخاوى قابع في النهاية ، ولقد صور المعري عدميته تلك بطريقة تدعو إلى الدهشة حقاً ، ولننظر كيف استخدم الرجل المتواليات المتناقضة ليسقط كل منها الآخر كي يقول إن كل شيء ينتهي في اللا شيء ، لقد اتحدت طريقة الأداء بالمضمون اتحاداً لا يتأتى معه الفصل بينهما ولو فصلاً نظرياً ولننظر في تلك المفردات : تفرحن ، فال ، سراء ، تأملها ، أيسر ، عقل صحيح ، هان ، لعب - إنها تتنافر وتتلاشى مع تلك الأخرى : تطير ، ناعب ، الخطب ، أفضع ، الرعب ، فساد العقل ، صعباً ، تموت ، جد ، وأوجز ما يقال في ذلك أن المعاني تتساقط وتتلاشى بالتضاد ، فلا يبقى في النهاية لدى القارئ غير الإحساس الغامر بالخواء والعدم ، ولم يقصد أبو العلاء إلى غير ذلك .

لقد كان الإحساس العلائقي بالزمن - أحد وجوه الكون الإنساني - فادحاً ومرهقاً ، إذ لم ير في الزمن سوى وجه صخري قاحل ينذر بالشر ، وينزل النقمة بالإنسان :
هي الأيام ، أعينها روان إلى الإنسان من حول وشتر
وكيف أروم تقويم الليالي وقد بنيت على ختل ، وختر^(٢٠٣)
فتلك هي الصورة الشعورية للحياة التي يدركها الرجل : نظرات شذراء تعقبها آلام
دهماء ، ولا حيلة أو أمل في تغيير ذلك ، فتلك هي طبيعة الأشياء .
ويقول :

أرى الساعات أمكر ساعيات فمن ربات أذنان وبتر^(٢٠٤)
فيبدو رعب الإنسان في مواجهة الزمن نظير رعبه في مواجهة حيات شرسة لا تنطوي
أنيابها إلا على السم الزعاف والموت الأكيد ، وليس الزمن مجرد مخاتل ومخادع كالأنفعي
وحسب ، بل هو أيضاً في الضراوة والدموية أسد شرس ملتهم :
وتأكلنا أيامنا ، فكأنما تمر بنا الساعات وهي أسود^(٢٠٥)
وتلك الأيام التي لا تنام عن أذى الإنسان ، ليس لها إلا أن تفعل ذلك بطبيعتها حتى
بفرض غفوتها الغافلة ، فهي في حقيقتها ليست سوى الضر والإيذاء :
ومازالت الأيام وهي غوافل تسدد سهمها للمنية صائباً^(٢٠٦)

(٢٠٣) اللزومات : ٥٤٩/١ ، شتر : من الشتر : انقلاب حفي العين .

(٢٠٤) السابق : ٥٥٠ .

(٢٠٥) السابق : ٣١٣ .

(٢٠٦) السابق : ١١٧ .

حتى لكأن الزمن رهيب قد أقسم على فعله الشيطاني هذا :

آلى الزمان ، يقينا أن سيجمعنا إلى التراب ، ورسل الموت تنتقصر
يغنى الفتى بالنايا عن مآربه وينفخ الروح في طفل ، فيفتقر^(٢٠٧)
ويقول أيضاً :

فكر على الأبطال أوكر في الوغى لهذا الليالى حملة وكرور^(٢٠٨)

ثم نرى أبا العلاء يستعين بثقافته لتدعيم إحساسه بوقر الزمن وفداحة صنيعة المدمر بالبشر
فيقول :

سألت رجالا عن معد ورهطه وعن سبب ، ما كان يسبى ويسبأ
فقالوا : هى الأيام لم يخل صرفها مليكا يفدى ، أو تقيا ينسأ^(٢٠٩)

فآلام الزمان ومحنة ليست هنا عقوبة سماوية لشطط الإنسان وسفهه ، بل هى هكذا بلا
منطق ولا مبرر ، يستوى أمامها السوقة والملوك والفسقة والأتقياء ، بل إن الأيام لفى
صميمها الفساد والعبث بالكون ومن فيه لتحقيق المنكرات والمتناقضات ، وتاريخ
المسلمين لدى الرجل شاهد على ذلك :

أرى الأيام تفعل كل نكر فما أنا فى العجائب مستزيد
أليس قريشكم قتلت حسينا وصار على خلافتكم يزيد؟^(٢١٠)

وتاريخ الجاهليين دال على أن الزمن ما ونى عن الفتك بالإنسان :

لقد هجم الزمان على تميم بأجمعهم ، فمن آل الهجيم ؟
فما حمت السروج ظبي سريج ولا لجم الجياد بنى لجم^(٢١١)

وإنه ليعجب من هذا الذى خطب الدنيا إلى أيها الزمان ، فلم يجد منه سوى الصروف
والإعنات ، فيقول :

لها والد ، يته شاخ مع النسر ، أو مثله طنبا
عهدتك ، لا تتوق الهجير ولا ترهب الأشيب الأشنبا
ولكن لقيت صروف الزمان وبأشرتها مقنبا وقنبا^(٢١٢)

(٢٠٧) اللزوميات : ٤٣٤/١ .

(٢٠٨) السابق : ٤٢٧ .

(٢٠٩) السابق : ٤٦ - يسبأ : يشتري الخمرة . ينسأ : يخرج عن الغيب .

(٢١٠) السابق : ٣٣٧ .

(٢١١) السابق : ٤٦٥/٢ . آل الهجيم : قبيلة من تميم ، سريج : حداد تنسب إليه السيوف السريجية .

(٢١٢) السابق : ١٣٨/١ .

وطول مقارفة الإنسان الحياة ، يكثف يقينه بفساد حقيقة الزمن ، تلك التي جافت المنطق وقهرت العقل :

دهر يكر ، ويوم ما يمر بنا إلا يزيد به المعقول تخيلاً^(٢١٣)
إنه زمن حاقد وسفيه ، عاد على الكرام الأسوياء وحاجر على أرزاقهم :
حقد الزمان حسيكة في صدره فلذاك أرزاق الكرام تحسك^(٢١٤)
وليس للإنسان - على ذلك - إلا الإحباط ومعاناة صنوف القهر من الزمان :
من ذا الذي سمح الزمان ن له بإدراك المؤمل^(٢١٥)
فأى تعلل بغير ذلك محض وهم باطل :

يؤمل كل أن يعيش وإثمها تمارس أهوال الزمان إذا عشتا^(٢١٦)
إن توقع الخير من الزمان ومن ذراريه البشر مناف لحقائق الأشياء :
توهمت خيراً في الزمان وأهله وكان خيالا ، لا يصح التوهم
فما التور نوار ، ولا الفجر جدول ولا الشمس دينار ، ولا البدر درهم^(٢١٧)
بل إن كل مافيه من متناقضات ليسفر في النهاية عن معاناة الخواء ، وإن كل مافيه من
مسررات لا يعدو أن يكون حبة رمل في يبداء الشقاء :

تسمى سرورا جاهل متخسرص بفيه البرى ، هل في الزمان سرور ؟
نعم ، ثم جزء من ألوف كثيرة من الخير ، والأجزاء بعد شرور
يسار وعدم ، وادكار وغفلة وعجز وذل ، كل ذاك غرور^(٢١٨)
ومن ثم فانتظار السعود من لدن الزمن عبث ، والبحث عن الخير في يبدائه القاحلة باطل
الأباطيل وذلك لأن العدم وحده مرجع كل خير فيه :

وكيف ترجى السعود في زمن يساره راجع إلى العدم ؟^(٢١٩)

هذا ونعل (الدنيا) هي أكثر الأسماء شيوعاً في التعبير عن مسافة الزمن الإنساني في
الكون ، ويتأمل أبو العلاء دنياه ، فيعجز عن التبصر بغاية لها ، ويدركها كائناً ضالاً

(٢١٣) اللزوميات : ٢٩٥/٢

(٢١٤) السابق : ٢٢٤ .

(٢١٥) السابق : ٣٧٠ .

(٢١٦) السابق : ٢١٤/١ .

(٢١٧) السابق : ٣٨٣/٢ .

(٢١٨) السابق : ٤٢٦/١ .

(٢١٩) السابق : ٤٧٧/٢ .

مجهول الهوية ، يحمل صوف الإعانات والمعاناة لكل من أجبر على ملاقاته ، فيقول :

لو كنت رائد قوم ظاعنين إلى	دنياك هذى ، لما ألقيت كذابا
لقلت : تلك بلاد نبتها سقم	وماؤها العذب سم للفتى ذابا
هي العذاب ، فجدوا في ترحلكم	إلى سواها ، واخلو الدار إعذابا
وما تهذب يوم من مكارهها	أو بعض يوم ، فحشوا السير إهذابا
خبرتكم بيقين غير مؤتشب ولم	أكن في حبال المين جذابا ^(٢٢٠)

لقد وعى الرجل بكيانه اليقظ دوماً ، ذلك السوء المستشري في الدنيا من حيث هي ، وهل يستغرب ممن حكم عليه ألا يدرك الدنيا إلا هكذا أن ينشد الخلاص في ديمومة العدم المطلق ؟ إنه فقدان الهوية والإحساس بالبعث الذى يسمح كل شيء إلى نقيضه ، أو لنقل يلبسه معنى نفسياً جديداً ، فطيب النبات سقم ، وسلسال الماء سم ، والعذاب ليس من صفات الدنيا فحسب ، بل هو هي ولا فرق ، وإذا كانت لحظة واحدة من حياة الرجل لم تخل من تلك المعاناة - خاصة حياة العزلة - فهل يستغرب من أبى العلاء ، وهو الغريب في دنياه المغتربة تلك ، أن يجد إلى الموت مرقاة إلى نعمة العدم ؟ وهل ينتظر ممن يتحسس بنفسه ذلك الواقع النفسى ، بل يتنفسه ، إلا أن يقول :

حياة وموت ، وانتظار قيامة	ثلاث أفادتنا ألوف معان
فلا تمهرا الدنيا المروءة ، إنها	تفارق أهلها فراق لعسان
ولا تطلبها من سنان وصارم	يوم ضراب ، أو يوم طعمان
وإن شعثا أن تخلصا من أذاتها	فحطبا بها الأثقال واتبعانى ^(٢٢١)

يقول كامى : « يعيش الإنسان العادى قبل مواجهته اللا جدوى ، بالغايات ، بالاهتمام بالمستقبل ، أو بالتبرير ، إنه يزن فرصه ، ويؤمل في يوم ما ، سواء كان ذلك تقاعده أو جهود أبنائه ، وهو ما يزال يظن أنه من الممكن توجيه شيء ما في حياته . والحق أنه يتصرف وكأنه حر ، حتى لو كانت كل الحقائق تناقض الحرية . ولكن الأمور كلها تنقلب رأساً على عقب بعد اللا جدوى ، أما تلك الفكرة - أنتى أكون - وطريقتى في التصرف وكأن لكل شيء معنى ، حتى إذا كنت أحياناً أقول إنه لا معنى هنالك في كل شيء ، فكل ذلك يصبح كاذباً بطريقة مدوخة بلا جدوى الموت المتوقع والتفكير في المستقبل ، أى وضع الغايات ، وتفضيل أمور معينة ، ذلك كله يفترض مقدماً اعتقاداً بالحرية ، حتى إذا كان المرء في بعض الأحيان يتأكد من أنه لا يشعر بها ، بيد أنسى في تلك اللحظة أدرك جيداً أن الحرية هي أسمى ، الحرية التى ستكون ، والتى تستطيع وحدها أن

(٢٢٠) اللزوميات : ١٢٣/١ . الإعذاب الترك ، الإهذاب : الإسراع .

(٢٢١) السابق : ٥٤٨/٢ .

توفر أساساً لحقيقة ما ، ليست موجودة ، الموت هو الواقع الوحيد ، أما بعد الموت ، فالأمر يكون أسوأ ، فلست حتى ذلك حراً في إدامة وإبقاء نفسي ، وإنما أنا عبد ، وفوق كل شيء آخر ، عبد بدون أمل في الثورة الأبدية ، بدون أى لجوء إلى الاحتقار ، ومن ذا الذى يستطيع أن يبقى عبداً بدون ثورة ، وبدون احتقار ؟؟ وأية حرية يمكن أن تكون هنالك بالمعنى الأتم ، بدون التوكيد على أبديتها ؟ « (٢٢٢) .

والشق الأول من عرض كامى الدال هذا ، ينطبق تماماً أو يكاد على حياة المعرى فيما قبل الغوص في النفس ، والردة مرة أخرى إلى رحم الكون الأكبر ، إذ رأينا الرجل آنذاك ينهج على ما يشبه نهج الناس في معاشة الحياة ، وإذا كان الكشف الصوفى لا يتم طفرة ، وإنما هو مسبوق بمجاهدات ومقدمات ، فالذى نحسبه مقبولاً أن الإحساس المتيقظ بلا جدوى الكون وعدميته لم يكتشف فكر الرجل ووجدانه طفرة واحدة عند العزلة ، وإنما الأمر أشبه بشجرة مر طمرت بذرتها حتى نبتت ، ثم استوت فآنت أكلها ذلك العلقمي الرهيب ، ولكن كان التصوف مفضياً إلى نعيم الروح ، والإحساس بالعدم والعبث مفضياً إلى جحيمها ومعاناتها ، فالثابت أن كل ما يتصل بأحوالها ، نعيماً أو شقاء ، لا يتم فجأة ولا يتحقق طفرة ، والشواهد قائمة على أن أبا العلاء كان له قبل ما انتهى إليه ، تطلعات ولقاءات علمية وأشعار في أغراض متفرقات ، وأسفار ، لقد كان - كما يشير كامى - يزن فرصه في الحياة ، ويحدد الغايات ويسعى إلى التفضيل ، وإن كان ذلك على طريقته الخاصة بطبيعة الأمر ، وكما يقول كامى ، فإن من يمارسون ذلك يتصرفون كما لو كانوا أحراراً ، حتى وإن كانت كل الحقائق تناقض الحرية ، ولكن ما أن تسيد ذلك الإحساس الكثيف باللاجدوى والعبث على الرجل ، حتى انقلبت الأمور رأساً على عقب ، وفقاً لكامى ، ذلك أن تمام اكتمال ذلك الإحساس لدى المعرى كان يعنى أن الإرهاصات الأولى للجبرية الرجل قد اكتملت وتعاضمت ، وتلك الجبرية مفضية بالضرورة إلى أن حرية الإنسان في الاختيار إن هي إلا وهم باطل ، ومن لا حرية له في شيء من حياته ، ويدرك ذلك تماماً ويعايشه بالفكر والإحساس ، لا يستطيع أن يفكر في المستقبل أو يختار الغايات ، والإحساس بالمعاناة يستفحل إذا ما تذكرنا على الفور أن أبا العلاء كان على غاية من الحيرة والشك في وجود الأبدية ، لأنه إذا كانت الجبرية قد سلبته حرية الاختيار في صنع الحياة ، فإن اللاأبدية قد سلبته بدورها الأمل في الثورة المطلقة بعد الموت ، وعلى ذلك فقد تركزت وتكثفت حقيقته بداخله ، وعلى وعى كامل من إحساسه وفكره وبصيرته : إنه ليس غير عبد مسلوب الحرية والإرادة في الدنيا ، مقطوع الأمل في الثورة الأبدية من أجل الحرية بعد الموت ، إذ ليس ثمة حياة أخرى يتحقق فيها ذلك وفقاً لأبى العلاء .

وهكذا ، فإن معاناة الرجل شرور الدنيا وفوضويتها ، وازدراءه وجهها الكالح ، لتتفاقم كلها بين شقين للرحى : أحدهما فقد حرية الإرادة في الحياة ، والآخر انسحاق الأمل في حياة الأحرار فيما بعد الموت ، إذ ليس ثمة إلا العدم المطلق ، ولا يجدى شيئاً بطبيعة الحال أن نجادل الرجل في مدى نضيب تصوراته وأحاسيسه وأفكاره تلك من الحقيقة ، إذ المعول في مثل تلك التجارب الروحية - كما أسلفنا - على الواقع الذاتي والنفسي لأصحابها ، لا على الحقائق العامة للأمور .

يتأمل أبو العلاء دنياه فيرصد ذلك الإحساس ببشاعتها ، قد اجتاحت أقطار نفسه ، ثم يتأمل نبتها من البشر فيراهم على شاكلتها ، ويصيبه من الإحساس بفسادهم وإيضاعهم في الشر مثل ما أصابه من دنياه ودنياهم ، فيقول :

قد فاضت الدنيا بأدناسها على براياها وأجناسها
والشر في العالم ، حتى التي مكسبها من فضل عرناسها
وكل حى ، فوقها ظالم وما بها أظلم من ناسها^(٢٢٣)

وهكذا ، فإن تلك المعاشة الكريهة بين اغتراب الدنيا واغتراب الإنسان ليست في وجدان الرجل وفكره إلا أرضاً ملعونة لا تثبت إلا نباتاً شيطانياً مردوئاً بل إن غير البشر من أحياء الأرض وإن كانوا أقل سوءاً من بنى الإنسان فجبلتهم بدورها لم تخل من الظلم والفساد .
ويقول أبو العلاء :

دنياك ماوية ، لها نوب شتى ، سماوية ، وأنباء
أف لها ، جل ما يفيد بها من فاز فيها ، الطعام والباء^(٢٢٤)

فترى الدنيا امرأة سوء قد استشرت مثالبها ، وتواترت أنباء خزاياها ، وأقصى مافيا لمن تواتبهم وتهادنهم لا يتعدى الطعام والإنسال ، تلك الملاذ التي هي مشاع مشترك بين جنس الحيوان كله ، وليس فيها ما يرق بالإنسان أو يخاطب الروح والجوهر الثمين فيه .
ويقول كذلك :

تزوج دنياه الغبي بجهله فقد نشزت من بعد ما قبض المهر
تطهر - بعد من أذاها وكيدها فتلك بغى لا يصح لها طهر^(٢٢٥)

(٢٢٣) اللزومات : ٦٣/٢ .

(٢٢٤) السابق : ٥٦/١ : ماوية : اسم امرأة شبه الدنيا بها .

(٢٢٥) اللزومات : ٤١٩/١ .

وإذا كانت الدنيا عروساً ناشراً بعد أن مهرها الإنسان التذلة في حبها والتعلق الطبيعي
العارم بها ، وإذا كانت هي لا تعلق أن تكون في رجسها ودسها بغياً يستحيل أن
تتطهر ، فليظهر الإنسان إذن نفسه بها بطلب الموت .

ويربط أبو العلاء شرب الخمر بالدنيا ، إذ هي الأصل في كل شر :

وتسقاها لديناك وتلك المومس الفارك
ترجى عندها وصلاً رويداً إنها عارك^(٢٢٦)

وأى صلة ود تلك التي يمكن أن تصل بين محب وعاهر كارهة ؟ إنها صلة سوء ومصدر
عار ولا شك ، وليس من خير إلا في الخلاص منها تماماً .

ويقول :

(٢٢٧)

ولو كانت الدنيا من الإنس لم تكن سوى مومس أفنت بمساء عمرها

ويقول أيضاً :

خصاؤك خير من زواجك حرة وإن كتاب المهر فيما التمسته
فلا تشهدن فيه الشهود ، وألقه ولبسك ثوب السقم أحسن منظراً
فكيف إذا أصبحت زوجاً لمومس نظير كتاب الشاعر المتلمس
إلهم ، وعد كالعائر المتشمس وأبهج من ثوب الغوى المتشمس
ميتك في ليل ، بعقلك مشمس^(٢٢٨)

(٢٢٦) اللزوميات : ٢٥٠/٢

(٢٢٧) السابق : ٤٩٣/١ .

(٢٢٨) السابق : ٤٢/٢ والمتلمس هو ابن عبد العزى ، ويقال ابن عبد المسيح ، من بنى ضيمة بن ربيعة ، وسمى

المتلمس بقوله :

لهذا آوان العرض حتى ذبابه زنانبه والأزرق المتلمس

وكتابه ، هو ذلك الذي كتبه عمرو بن هند ملك الحيرة إلى عامله بالبحرين ، ليقتل المتلمس وطرفة بن العبد
حينما يأتيه بذلك الكتاب ، لأهما هجواه .. ، وقد قرأه المتلمس قبل أن يمضي إلى عامل البحرين فألقاه في نهر
الحيرة . وضرب به المثل (اللزوميات : ٢٧/٢ حاشية (٣) تحقيق عزيز زند ، مطبعة المحروسة - مصر
١٨٩٥) والعائر : النى في عينه عوار ، أى قذى ، والمتلمس : المختال .

واللافت أن طبعتي اللزوميات (زند: ٢٧/٢) ، صادر ، بيروت : ٢ (٤٢) وكذلك الأستاذ أمين الخولى (رأى في أبى

العلاء : ٤٨) قد تعاملوا جميعاً مع النص على أنه يتحدث عن الزواج الحقيقي ، لا على أنه تناول لمطلق علاقة
الإنسان بالدنيا وتشبثه بالحياة رغم سوءاتها ولا حولها ، وربما أوقع في هذا اللبس ما كان من إلحاح المعري
- فناً وسلوكاً - على ضرورة تعطيل الإنسان تعبيراً عن الرفض الفكري للحياة . ويقول الدكتور حسن ظاظا

في تعريف كلمة « مومس » : هذه الكلمة جاءت من اليونانية « ميمس » بمعنى الراقصة المعرة برقصها دون
غناء أو تمثيل أو كلام ، وقد أخذها الأراميون أولاً بالنطق « مومس » ، ثم دخلت إلى العربية قديماً بمعنى

« عترقة الدعارة الوثنية الدينية » بخوار المعبد ، فكانت المومس في الجاهلية تختار لها بنات يساعدنها في الرقص
والخدمة الشهوانية الوثنية المقدمة تسمى الواحدة منهن « الحريع » وكانت أكثر الرقصات انتشاراً بين

المومسات ما يمثل بالحركات عرام إساف وبائلة وما كان من أمرها . (حسن ظاظا : كلام العرب .. من
قضايا اللغة العربية : ١٥٠ حاشية «١» مطبعة المصرية بالاسكندرية ١٩٧١ .

وفى ديوان الشعر القديم لم تسم الدنيا مومساً على هذا النحو ، بل إن الكلمة ذاتها لم تستخدم أصلاً بهذا الشيوع الذى نراه لدى أبى العلاء ، فإذا كان فقد الرحولة عند الرجل خير من خطيئة الجناية على النسل بمحنة الحياة حتى وإن كانت أهمهم حرة حصاناً ، فما بال البشر يقترون بدنيهم وهى المومس الفارك التى تفنى عمرها بما يسىء ؟ إنها عاجزة بطبيعتها عن الوفاء لهم ، وقد مهروها حباً غريزياً لا حيلة لهم فيه ، والعاقلة إذن ، هو من يدرك طبائع الأمور وحقيقة فساد الدنيا وتأصل الشر فيها ، ومن ثم يشد الرحال عنها .

ويقول الرجل كذلك :

وأم دفر فتاة سوء تجبؤنى فى ثرى مهال
مرسلة غارة بخيل قد غنيت عن هب وهال
وجدت حبي لها قديماً وقد تينت مقتها لى^(٢٢٩)

فيصور الدنيا مصدراً للعفن والتن المقرز ، إنه الإزدراء المعنوى المستفحل ولا شك ، فهى امرأة سوء لا تحيد عن الإيذاء واقتحام حياة البشر بما يسوؤهم وذلك مقت منها قديم ومتأصل ، رغماً عما يفعم جوانبهم من كلف بها طاغ ومتمكن ، ولعل إصرار أبى العلاء على وصفه الدنيا بالمومس والعامر والعارك والفارك ، وتكثيفها بأم دفر . دليل لغوى على حقيقة نفسية لا نحسبها تخفى على المتأمل ، إذ يبدو من النصوص أن ماتكشف للرجل من سوء صنيعها وقوضويتها وخوائها من أى معنى نبيل ، قد تجاوز فى أثره التقزز النفسى إلى ما يكاد يشبه القرف العضوى أيضاً ، ويقول الرجل :

فيا أم دفر ، لا سلمت غوية عليك قراعى دائبا وضراسى^(٢٣٠)

إنها ماتزال فاسدة مفسدة ، ولا يملك إلا استبشاعها بالروح ورفضها بموجبات العقل . ولنتأمل تلك الأمومة التعسة التى لا مهرب للأبناء فيها من جيروت الأم ، ولو كانت الزوج لطلقوها :

يا أم دفر ، لحاك الله والدة فيك الإضاعة والتفريط والسرف
لو أنك العرس أوقعت الطلاق بها لكنك الأم، هل لى عنك منصرف؟

فترى الإبن المتمرد على ضلالة أمه يستمطر عليها لعنات السماء إذ هى رعناء قاسية لا منطق ولا قصد فى طبعها المضيع المسرف السفیه ، ولا مناص للبشر بعد ذلك من أمومتها .

(٢٢٩) اللروميات : ٣٣٧/٢ هـ ، وهال : من الأصوات المستخدمة لحث الخيل .

(٢٣٠) السابق : ٤٦/٢ . والقراع : المعالة ، الضراس : المحاربة والتعاضد .

(٢٣١) السابق : ١٤٨ .

وإحساس الرجل بسوء دنياه ، يتجاوز الاشتعاز النفسى والعضوى إلى الرعب القاتل الذى ينجم عن افتراسها غير الموقوت لبنى الإنسان ، إنها غول ووحش يسعى لافتراس الإنسان :

رأى الأقوام دنياهم عروسا وما لقيتهم إلا بغول (٢٣٢)
إنهم يرونها عروساً مشتتة بعينى غرائزهم وشهواتهم ، وهى لا تلقاهم إلا بالفتك الذريع الذى انكشف لفكر الرجل وإحساسه فأرعبه ، ومن ثم جد فى تجنبها والكشف عن خزاياها ومخاطرها . ويقول أيضاً :

إذا كانت الدنيا عروسا ترى فلتصرف عنك بتعيسها
كالغول ، غالتك بتلوينها بين تقديمها وتبئيسها
ضعيفها مثل فرا نيسب فر حذارا من فرانيسها (٢٣٣)

إنه افتراس الدنيا للإنسان بمثل افتراس الأسد فريسة ضعيفة ، بل إنه ليجاوز القريب من الخيال والتصور فيشبهها بالغول ، ذلك الرمز الأسطورى الجسد للرعب والافتراس . ويقول أيضاً :

كأن دنياك وحشية نظرت فى آثار أظلافها
تلك عجوز ألفت شرها قبل بنى فهر وإيلافها (٢٣٤)

فلننظر إلى تلك الدنيا العجوز المتوحشة التى ما برحت آثار أظلافها وأظافرها على أجساد ضحاياها ، وليس ذلك إلا لأن الشر فى طبيعتها مألوف ومتمكن . إنه يجد تلك الوحشية الفاتكة طبعاً فى دنياه المنقضة القاتلة فيحذر قائلاً :

وجدتك فى رقدة فانتبه أحذرك من هذه الخاتلة
أتاها بنوها على غرة وما علموا أنها قاتلة (٢٣٥)

فياهول سوئها من أم إذن تلك الدنيا التى ما فتئت تفتك بفراريها .. إنها الوحشية والخسة كلتاها :

خسست يا أمنا الدنيا ، فأف لنا بنو الخسيصة ، أوباش أخساء
وقد نطقت بآلاف العظاات لنا وأنت فيما يظن القوم خرساء
إذا تعطفت يوما ، كنت قاسية وإذا نظرت بعين فهى شوساء (٢٣٦)

(٢٣٢) اللزوميات : ٢٤٧/٢ .

(٢٣٣) السابق : ٦٤ ، تقديمها ، تبئيسها : تأخرها ، المرا : حمار الوحش . النسب : الطريق الواضح ، المرابيس : الأسود ، والواحد فرناس .

(٢٣٤) السابق : ١٦٩ .

(٢٣٦) السابق : ٤٧/١

(٢٣٥) السابق : ٣١٤ .

إن الأم وأبناءها في الخسة سواء ، هي بتوحشها وقسوتها ، وهم بتعلقهم المجنون بها رعم رزاياها ووحشيتها التي لا تخفى عليهم ، إن مناخ السوء ليكتنف الكون والكائنات جميعاً . ويقول كذلك :

أرى أمنا ، والحمد لله ربنا	يهب علينا بالحوادث مورها
فما زيد منها ، قبضة الكف زبدها	ولا عمرت فيها لخير عمورها
ولم تدر يوماً ضأنها ومعيزها	بما اختلفت آسادها ونمورها
تشتت فيها رأينا ، وتوقفت	على ريبة أمواها وخمورها
نوافر فيما لا يحمل نفوسنا	بتيها ، لا تخفى علينا أمورها (٢٣٧)

فنرى تلك الأم الكارهة أولادها تثقل عليهم ، وتعصف بهم ، ولا ينالون منها سوى قبض الريح ، إنها نكلت وتنكل بهم ، ومع ذلك تجار فيها أفكارهم وتتشتت ظنونهم ، وما ضللهم عن حقيقة فسادها إلا غشاوات الغرائز والطباع ، بل إنهم في تلك الغشاوة لأشبه بالأنعام الجاهلة والمتجاهلة ما اختلفت بشأنه عليها الضواري والوحوش . ويقول أيضاً في تجسيد محسوس لهذا العداء الدنيوي الأكيد للإنسان :

دنيا الفتى هذه عدو تقر به عمداً ، بمنصلها (٢٣٨)

ويقول أيضاً :

أريد من الدنيا محمود شرورها	فتوقد ما بين الجوانح نارها
تضللتني في مهمه بعد مهمه	عدمت به أنوارها ومناورها
وتضمر لي مقتا ، وأظهر حبا	كأنى جهول ما عرفت شئها (٢٣٩)

فنرى العداء ذا الأوار المتأجج ، والتضليل المعتم تغشى بها الدنيا البشر وتلقيهم في مهمه دامسة من عداوتها وشرها ، ونرى طرفي نقيض بين حب بشري معطن وصرخ ، ومقت كوني دنيوي باد وخاف . ولكنه لا يصد البشر عن الكلف بدنياتهم تلك الكارهة المخاتلة .

ويقول أبو العلاء مصوراً تلك الدنيا الخاوية من كل خير وجمال ، والمشتعلة بالأذى والضر كأنها السعير :

(٢٣٧) اللزوميات : ٤٢٦/١ . مورها : ترايا تحركه الرياح ، توامر : تتوامر ، تتشاور .

(٢٣٨) السابق : ٦٢١/٢ .

(٢٣٩) السابق : ٤٩٥/١ .

نخشي السعير، ودنيانا، وإن عشقت مثل الوطيس تظلى ، ملؤه سحر
مازلت أغسل وجهي للطهور به مسيا وصبحا، وقلبي حشوه دعر
كأنما رمت انقاء لحالكه حتى اتقاني بصافي لونه الشعر^(٢٤٠)

إنه السعير الدنيوى الذى يفجر الذعر حتى فى قلوب الأتقياء ، وليس إلى تجنبه من سبيل .
ويقول فى الوهم الذى قد يخفى سوء الدنيا الحقيقى ، ويبدى محاسن زائفة لها :
دنياك أشبهت المدامة ، ظاهر حسن ، وباطن أمرها ماتعلم^(٢٤١)

ويقول فى أذاها المتمكن الذى استعصى على التهذيب :
أرى دنياك خالطها قذاها وأعيت أن يهذبها مصفى^(٢٤٢)
ويقول فى شرها الأكيد وخيرها المتخيل الموهوم :
أما إساءتها فقد كانت وحسناها رعود^(٢٤٣)
ويقول أيضاً :

ومن هوى الدنيا الكنوب فإنه رهين بثوى ذلة وصفار^(٢٤٤)
ويقول متلهفاً على الخلاص من وقر محتها إذ هى دار الخسار :
فيا دار الخسار .. ألا خلاص فأذهب فى الجنوب أو الشمال^(٢٤٥)
ويقول أيضاً :

وما ربح الدنيا بممكن تاجر على حالة، بل كل أعماله خسر^(٢٤٦)
ويتحدث أبو العلاء عن فتك الدهر بالجسارة السابقين واللاحقين ، فيقول :
ألم تر طيئا ، وبني كلاب سموا لبلاد غزة والعريش
ولو قدروا على الطير الغواذى لما نهضت إلى وكر بريش
إذا آتاك هذا الدهر ملكا فمالك من أقذ ولا مريش
يجوز كون راعى الضأن قيلا وأن تدعى الخلافة فى الحريش^(٢٤٧)

(٢٤٠) اللزوميات : ٤٣١/١ .

(٢٤١) السابق : ٤٠٨/٢ .

(٢٤٢) السابق : ١٦٤ .

(٢٤٣) السابق : ٣٤٣/١ .

(٢٤٤) السابق : ٥٣٠ .

(٢٤٥) السابق : ٣٤٣/٢ .

(٢٤٦) السابق : ٤١٦/١ .

(٢٤٧) السابق : ٧٥/٢ . الأقذ : السهم لا ريش عليه ، معكس المريش .

الحريش : الرجل المتدلج الشفتين من حرط الشوك .

ويقول أيضاً مستقرئاً التاريخ فيكشف عن تبديل الدهر السعود إلى نحوس باقتناص أبطال القبائل :

أليس تميم غير الدهر سعدهما . أليس زيد أهلك الدهر عمرها (٢٤٨)
ويقول أيضاً :

حوادث الدهر ما تنفك غادية على الأنام بالباس وتلييس
ألوت بكسرى ، ولم تترك مرازبه وبالمناذر أودت ، والقوايس (٢٤٩)
ويقول كذلك في دلالة استقراء الدهر على الموت :

أو ما قرأت سجل دهرك ناطقا بالهلك يشكل بالخطوب وينقط (٢٥٠)
ويقول في نبال الدهر المصمية :

ونبل الدهر تنفذ كل ترس وتسلك بين أثناء الدلاص (٢٥١)
ويقول أيضاً :

ودهرى بالمغار أغار صبرى وعلمنى التعفف بالتعفى (٢٥٢)
ويقول في مخاطبة للدهر ناضجة بالألم والإدانة :

يا دهر ، يامنجز إيعاده ومخلف المأمول من وعده
أى جديد لك لم تبله وأى أقرانك لم ترده
تستأسر العقبان فى جوها وتنزل الأعصم من فنده
أرى ذوى الفضل وأضدادهم يجمعهم سيلك فى مده (٢٥٣)
إنه الاجتياح والاستئصال ، لا يبقى الدهر على أحد أو شيء ، ولا يستعصم من أذاه
مستعصم والآلام فيه واقع مؤكد ، أما الآمال فمحض أوهام وخيال .
ويقول أيضاً :

ومن لم تيته الخطوب فإنه . سيصحه من حادث الدهر صابح (٢٥٤)

(٢٤٨) اللزوميات : ٤٩٢/١ . وسعد تميم : فارسها سعد بن زيد ماق تميم وعمرو ريد : فارسها عمرو بن معد يكرب .

(٢٤٩) السابق : ٥١/٢ . والقوايس : ملوك العرب من قبل كسرى والواحد قايس .

(٢٥٠) السابق : ١٠٢ .

(٢٥١) السابق : ٨٧ .

(٢٥٢) السابق : ١٦٣ ، المعار مكان العار ، أعاره : أنجاه ، التنفى : الاضمحلال .

(٢٥٣) شروح سقط الزيد : ١٠١٢/٣ .

(٢٥٤) اللزوميات : ٢٨٣/١ .

ويقول :

ضحك الدهر في عيالك مكر ما له غير أن يسوءك فكر^(٢٥٥)

ويقول :

مهلاً أمن وبأ فررت وهل ترى في الدهر إلا منزلاً موبوءاً؟^(٢٥٦)
وهل ثمة مهرب من شرور الدهر ؟ :

وهذا الدهر بشر بالنايا
تخون أربعى ، ومضى بخمسى
سطور نحن ، تكتبها ليال
ويقول أيضاً :

يؤدبك الدهر بالحادثات إذا كان شيخك ما أدبها
بدت فتن مثل سود الغمام ألفت على العالم الهيدبا^(٢٥٨)
ويقول :

وما أؤمل عند الدهر مصلحة وإنما هو إتلاف وإفساد^(٢٥٩)
والدهر في فتكه بالأنام ، حوت ، أو أرقم شرس :
والدهر كالحيت ، والحوت في إهلاكه ، ما حوت الحاوية^(٢٦٠)
وقد أدرك الأحياء بطشه فتخونوه :

الدهر لا تأمنه لقوة تزق أفرانها لها بالسلى^(٢٦١)
ولكنه عات جبار ، لا قبل للخلق إلا بالاستسلام له :
جريت مع الدهر جرى المطيع بين اللياحى والأرجسوانى
كأنى فى العيش لدن الغصو ن ، من شاء قومنى أو لوانى^(٢٦٢)
إنه ما يفتأ يضع البشر على حد الخطر والهلاك :

كأن الدهر بحر ، نحن فيه على خطر ، كركاب السفين^(٢٦٣)

(٢٥٥) اللزومات : ٤٧٧/١ .

(٢٥٦) السابق : ٦٢ .

(٢٥٧) السابق : ٥٥٥ . أربعى : أراد طائفة الأربع ، حمسى : أى حواسه الخمس ، عشر : أصابعه العشر .

(٢٥٨) السابق : ١٣٩ . والهيدب : ما تدلى من السحاب مثل هذب القطيفة .

(٢٥٩) السابق : ٣٣٢ .

(٢٦٠) السابق : ٦٥٠/٢ الحيت : ذكر الحيات وذكر الحوت .

(٢٦١) السابق : ٦٥٦ : اللقوة : العقاب ، السلى : اسم واد .

(٢٦٢) السابق : ٥٨٠ ، اللياحى : الأيصى من كل شيء .

(٢٦٣) السابق : ٥٦٦

ويقول أيضاً :

كأن خطوب الدهر بحر، فمن يمت بفرط صدهاء، فهو في اللج يسبح^(٢٦٤)
وتلك الخطوب سيف معلق على رقاب الأنام ، يقطعهم وفق مشيئة القدر ، وفي أى وقت يريد ، ولا قبل لهم بمواجهة شروره تلك ، إذ إنها عصفت ، وستعصف بهم ، بل بالأمم والحضارات :

شرور الدهر أكثر من بنييه فقبل سطت على أمم وبعد^(٢٦٥)
وليس على أبهى العلاء ذى الإحساس والإدراك اليقظين ، إلا أن يشعر حتى قرارة الأعماق بضياغ الإنسان وانسحاقه في مواجهة قوة متسلطة غير محدودة ولا معقولة ، بل إنه يشعر بالمعاناة واللا معنى ، وبعبودية الواقع في الأسر :

ما مقامى إلا إقامة عان كيف أسرى . وفي يد الدهر أسرى^(٢٦٦)
ويقول كذلك :

رأينا شئون الدهر ، خفضا ورفعة ونحن أسارى في الحوادث أو غرق^(٢٦٧)
حتى لكأن الدهر يتعبد بإيذاء البشر ، وهم بدورهم في ضلالتهم يعمهون :
وابتهل الدهر في أذاتى وكان في الباطل ابتهالى^(٢٦٨)
فوكد الدهر واجتهاده ضر الإنسان ، ووكد الإنسان الباطل والضلال ، والفساد على ذلك في الجانبين كليهما ، وحسب الناس إذن من الشر والفساد أن أباهم الدهر :
أتغضب أن تدعى ليما مذمما وحسبك لو ما أن والدك الدهر^(٢٦٩)
إنه الدهر القديم ، الذى يدل خطل صنيعة بالإنسان على أنه قد اختل وخرف :
إن عرق الدهر فهو شيخ يحق بالهتر والزمانه^(٢٧٠)
ومن ثم فهو لا ينصرف عن أن يعصف بالأتقياء القانتين :

وما وجدت صروف الدهر ناكية عن قانتين، لوجه الله داعين^(٢٧١)

(٢٦٤) الزوميات : ٢٨٢/١ .

(٢٦٥) السابق : ٣٣٥ .

(٢٦٦) السابق : ٥٩٩ .

(٢٦٧) السابق : ١٩٢/٢ .

(٢٦٨) السابق : ٣٣٧ .

(٢٦٩) السابق : ٤١٨/١ .

(٢٧٠) السابق : ٥٢٠/٢ .

(٢٧١) السابق : ٥١٨ .

إنها طبيعة الأشياء كما استقرت بوجدان الرجل وفكره ، فإذا كان الكون قد عدم الهوية والغاية ، فلا جرم إذن ألا يعكس شيء من صلة الإنسان به إلا غربة هذا الكون وفوضويته وتسلطه وفساده ، خاصة إذا كان الإنسان باعتباره ظاهرة كونية ، قد غشيته بدوره الغربة ، وتهرؤ الطبيعة بعد أن حرم الإرادة الحرة والقدرة على اختيار المصير وصنعه ، وكما أسلفنا القول فإننا لا بد أن نربط غربة الحياة في التجربة العلائقية بجنوحه الظاهر إلى نفى العلة الغائية عن الكون ، كما يتعين ألا نفصل إحساسه الوجودي بغربة الإنسان عن جبريته شبه المطلقة ونفيه لحرية الإرادة ، وتلك الأبعاد - فيما نرى - وقد اتحدت ينابيع الشعور والإدراك الفطري منها والمكتسب ، هي التي تشكل في النهاية ملامح ومكونات مناخ معاناة العبث في التجربة العلائقية .

غربة الإنسان في الحياة : (٢٧٢)

انتهى المعرى كما أسلفنا إلى أخذ يكاد يكون تاماً بجبرية الإنسان ، وقد أدى به ذلك إلى أن تمثله غريباً ، مسحوق الإرادة ، مجهول الهوية ، فاسداً بل إن هذا الإنسان المتعامل مع كون لا يقل عنه فساداً واغتراباً ، ليبدو في الرؤية العلائقية على نحو رهيب من التحلل والتفسخ والإغراق في كل ضروب الجهالة والأنانية والمفاسد والشرور ، وقبل أن نتأمل صور الفساد الإنساني الناجم عن اغتراب الإنسان وافتقاده الهوية ، كما ارتسمت في الشعور العلائقي المدرك ، لننظر في ذلك التصور العام الذي يضعه الرجل بين أيدينا للإنسان :

ضمكم جنس ، وأزرى بكم	قنس ، وأنتم في وجى تحبطون
حفرتم صخرا ، وأنبطم	ماء ، فهلا العلم تستبطون ؟؟
بعضكم يقتل بعضا ، كأن	جوزيتم عن غنم تعبطون
رابطتم الثغر بأفراسكم	وفوقكم في العقل ما تربطون

(٢٧٢) أفردت مجلة عالم الفكر - عددها الأول من المجلد العاشر (أبريل - مايو - يونيو سنة ١٩٧٩) لمناقشة مشكلة الاغتراب ويقول الدكتور قيس النوري في تعريف الاغتراب لغة ومعنى ، في مداية بحثه عن (الاغتراب : اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً) : « إن استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب Alienation يكشف عن تنوع استعماله وتعدد معانيه . والواقع أن بعض هذه المعاني تعانى من الغموض إلى درجة تكاد تنسى معها قيمتها العلمية . وكثير من الباحثين الميدانيين قد استثمروا هذا المصطلح بمعنى اعدام السلطة والانخلاع ، والانفصام عن الذات ، و « الأنوميا » Anomie والاستياء أو الدمر ، والعداء ، والعزلة ، واعداء المقزى في واقع الحياة والإحباط Frustration ، وغير ذلك من المعاني . إن بعض هذه المعروف في المعنى قد تكون ثانوية وهامشية مادام المضمون الجوهرى يظهر فيها جميعاً بشكل أو بآخر ، وما عدا ذلك فإن البحوث التي تعتمد على المعنى المشترك ، غالباً ما تعطى هذا المفهوم معامين مختلف كثيراً عن فحواه ، وبالتالي تسبب تشوشاً في الظواهر المرتبطة به » : عالم الفكر : ١٣ .

لم ترزقوا خيراً ، ولم تعدموا شراً ، فما بالكم تغيبطون ؟
ظن ارتقاء بكم جاهل وكلكم في صيب تهبطون
ضبطتم المال ، ولكن ما يجمع بالإنسان لا تضبطون
لم تقتنوا مجداً ، وأصبحتم قن فروج لكم أو بطون^(٢٧٣)

نتأمل القطعة فترى أبا العلاء يبلور أسس الفساد في الجنس الإنساني كله ، إنه ينظر إلى البشر فيراهم سادرين في ضلالة الجهل ، مقتتلين فيما بينهم ، متجافين عما يرتقى بالروح والفكر ويجلب المجد الحقيقي ، إلى ما يشبع الغرائز من شهوات الدم والطعام والمال ، لقد انتهى الأمر بأفراد الجنس البشري التعس إلى أن صاروا عبيداً لشهوات الجنس والطعام . ويقول الرجل أيضاً :

شر أشجار علمت بها شجرات أثمرت ناسا
حلت ييضا وأغربه وأتت بالقوم أجناسا
كلهم أخفت جوانحه ماردا في الصدر خناسا
لم تسق عذبا ، ولا أرجا بل أذيات وأدناسا
تعب ما نحن فيه ، وهل يجلب الإيحاش إيناسا؟؟^(٢٧٤)

فتراه يركز مطلق يأسه من مستقبل الإنسان في بيته الأخير خاصة فيما يشيعه الاستفهام البلاغي من إichاءات ودلالات ، إذ ليس لأحد أن يبلغ به الوهم حد تصور الشيء صادراً عن نقيضه ، وكيف بهذه الطبيعة الإنسانية التي ما انطوت على غير الوسوسات والأذيات والأدناس أن تشع الرحمة والطهر والتبل ؟

ويشير أبو العلاء إلى تأصل الدنس في الطبع البشري وتأبيه على التطهر فيقول :

ياراعى المصر ، ماسومت في دعة وعرسك الشاة ، فاحذر جارك الدنيا
تروم تهذيب هذا الخلق من دنس والله ماشاء للأقوام تهذيباً^(٢٧٥)

ويقول الرجل :

جسمى أنجاس ، فما سرنسى أنى بمسك القول ضمخت
من وسخ صاغ الفتى ربه فلا يقولون توسخت^(٢٧٦)

فيمعن في تأكيد كمون الرجس في صميم جبلة الإنسان لا يريم عنها .

(٢٧٣) الذوميات : ٥٨٥/٢ القص : الأصل .

(٢٧٤) نساء : ٢٣،٢ .

(٢٧٥) السابق : ١٢٦/١ والنفس : من صر الناقة ، شد صرعها لئلا تسعها فصلها .

(٢٧٦) نساء : ٢١١ .

ويقول كذلك :

والأرض للطوفان مشتاقة لعلها من درن تغسل
قد كثر الشر على ظهرها واتهم المرسل والمرسل
وأمرت أفعال سكانها فهم ذئاب في الفضا عسل^(٢٧٧)

فيؤكد أن ذلك الدنس ضارب في جبلة الإنسان ، بحيث لا يجدى سوى الطوفان الذى يقضى على الجنس ذاته في التطهير من ذلك الدنس ومتداعياته المتولدة عنه كالشر والجحود والعدوان وكل نقائص الإنسان .
ويقول أيضاً :

أوجد في البشر نعر طهارى أم الأقوام كلهم رجوس
بنات العم تأبأها النصارى وبالأخوات أعربت المجوس^(٢٧٨)

فإذا به لا يرصد مجانية الإنسان للطهر فحسب ، بل يسجل ما يراه مقترناً به من تناقضات الأخلاق والمعايير بين المنتمين لهذا الجنس الإنسانى الواحد .
ويقول أيضاً :

يطهر الجسد المغرور صاحبه وإنما صيغ أقدارا وأنجاسا
كم ادعى الطهر ناس ثم كشفهم مر الزمان فكان القوم أرجاسا^(٢٧٩)

فنراه يؤكد أن الإحساس بالطهر الداخلى ، إنما يشع صفاء ونقاء على سلوك الإنسان ، وليس الأمر أمر نظافة مادية للجسد .
ويقول مكشفاً إحساسه بتلك الجناية النفسية الملازمة لطبيعة مضادة للطهارة والنبل :

تفرقوا كى يقل شركم فإنما الناس كلهم وسخ
أجهل بساداتهم وإن زعموا أنهم في علومهم رسخوا^(٢٨٠)

ونرى المعرى الذى تكشف لفكره وأحاسيسه مثالب الجنس البشرى عارية ، يرصد الغدر ، وهو واحد من أخس تلك المثالب ، فيقول :
كلنا غادر ، يميل إلى الظل — سم ، وصفوا الأنام للتعكير^(٢٨١)

(٢٧٧) اللروميات : ٢٨٢/٢ .

(٢٧٨) السابق : ٢٩ .

(٢٧٩) السابق : ٣٥ .

(٢٨٠) السابق : ٣٠٤/١ .

(٢٨١) السابق : ٦٠١ .

ويقول أيضاً :

سجايا كلها غدر وخبث توارثها أناس عن أناس
يهاجر غابه الضرغام كيما ينازع ظبي رمل في كناس^(٢٨٢)

فيجسد تلك النقيصة المردولة ، نقيصة الغدر ، موصولة بمثلبة أخرى هي الظلم ، ليكشف كيف يندفع قوى بنى الإنسان بفعلهما لالتهام الضعيف دون مراعاة لقيم الرحمة والشرف والعدل والتواصل .
ويقول كذلك :

والغدر في الآدمي طبع فاحترزى قبل أن تنامي
من ادعى أنه وفي فلينتسب في سوى الأنام^(٢٨٣)

فهو يرى إذن ألا صلة بالمرء بين الطبع الإنساني وبين شرف الوفاء .
ويقول كذلك :

أعوم اللج والحيثان حولى وما أنا محسن في ذاك عومى^(٢٨٤)
ويقول أيضاً :

المراء حتى يغيب الشبح مغتبق همه ومصطبح
والخلق حيثان لجة لعبت وفي بحار من الأذى سبحوا^(٢٨٥)
فيتجسد الغدر مرة أخرى مقترناً بالانتهازية ولأذى والافتراس .

ولقد انتهى أبو العلاء ، في سبره لطبيعة البشر إلى أن الشر المطلق هو أصلها الكامن فيها والمهيمن عليها :

والخنس الخنس، ما يخلو فتى ورع من مارد في ضمير الصدر خناس
عداوة الحمق أعفى من صداقتهم فابعد من الناس تأمن شرة الناس
قد آنسوني بإيحاى إذا بعلاوا وأوحشوني في قرب بإيناس
والشر طبع، وقد بشت غريزته مقسومة بين أنواع وأجناس^(٢٨٦)

فترى أبا العلاء يقسم بأنه ما برىء في الكون أمروً واحد من نازغ الشر بداخله ، حتى وإن كان ورعاً تقياً ، فالشر أصل لا يدفع من أصول الغريزة والطبع في الإنسان .

(٢٨٢) اللزوميات : ٥٦/٢

(٢٨٣) السابق : ٤٦٠ .

(٢٨٤) السابق : ٤٦٤ .

(٢٨٥) السابق : ٢٨٩/١ .

(٢٨٦) السابق : ٤٩/٢ الخنس الخنس : هي السيارات الخنس : المشتري ورحل والمريخ وعطارد والزهرة .

ويقول في ذلك أيضاً :

لعمرك ما آسى ، إذا ما تحملت
جوار بنى الدنيا ضنى لى دائم
لقد فعلوا الخير القليل تكلفا
فأين ينابيع الندى وبحاره
عن الجسم روح كان يدعى لها ربعا
تمنيت لما شفى الغب والرعبا
وجاءوا الذى جاؤه من شرهم طبعاً
وهل أبقت الأيام من أسد ضبعاً^(٢٨٧)

فيذهب إلى أن هذا الذى قد يبدو خيراً فى تصرفات البشر ، إن هو إلا تكلف محض ولا يلبث سيل الطبع أن يجرفه وينحيه ليرز الشر ويتسيد ، وأن الأمور قد صارت إلى غاية من السوء حتى لكأنها قد مسخت وصارت الدمامة إلى مكان الوسامة والنبيل والخير .
ويقول أيضاً :

توافقت اليهود مع النصارى
وما اصطلحوا على ترك الدنيا
تلافيناهم بالقول فيه
تخير خلقنا ، والشر طبع
على قتل المسيح ، بلا اختلاف
بل اصطلحوا على شرب السلاف
فجاءهم التلافى بالتلافى
فما تحتاج فيه إلى اختلاف^(٢٨٨)

ويقول أيضاً :

والشر فى الخلق طبع لايزالـه
فقس على خزر فى العين أو نجل^(٢٨٩)

ففرى البشر لم يتفقوا إلا على السوء ، لا حباً فى الاتفاق ، لأن الشر فيهم طبع متأصل لا يختلفون فيه ، ومن ثم فهم يتفقون مع أنفسهم قبل أن يتفقوا مع غيرهم ، لقد اتفقوا على الحمر والقتل ، ولكنهم اختلفوا على ترك الدنيا .

وليس لنا أن نتجاهل المغزى الذى ينطوى عليه قول الرجل بأن طبعنا الفاسد هذا قد اختير لنا ، إنه إذن فطرى فى الإنسان وليس تطبعاً مكتسباً ، وتلك نبرة عالية تنبع لدى الرجل من جبريته الثابتة على نحو ما فصلنا آنفاً ، واللافت أن جبرية أبى العلاء تلك ، لم تشتت حدة بصيرته عن التمعن فى الذات الإنسانية العامة إذ هى تتفسخ وتعلن عن حقيقتها الخسيسة المتردية ، ويبدو أن الرجل قد حمل سهمة الجبر فى سوءات الإنسان على موقفه الذى أسلفناه من مطلق الحياة ، ثم التفت للإنسان ، هذا الذى يسعى على الأرض متناسياً حقيقته فيطاول السماء غروراً وإدعاء ، ويسحق الأحياء والأشياء ، ويتشع برداء من التصنع والتكلف ، يراه أبى العلاء أوهى من نسيج العنكبوت ليخفى عورات شره ودنسه وتسلطه وكذبه ونفاقه .

(٢٨٧) اللروميات : ١٣٢/٢ .

(٢٨٩) السابق : ٣٣١ .

(٢٨٨) السابق : ١٦٧ .

يقول الرجل :

أرى الناس شراً من زمان حواهم فهل وجدت للعالمين حقائق ؟
وقد كذبوا عن ساعة ودقيقة وما كذبت ساعاتهم والدقائق^(٢٩٠)

فيرز لنا الشر ضارباً في الوعاء والمحتوى كليهما ، متمثلاً في الزمان وأهليه جميعاً ، بل إنه
ليقارن بينهما في درجة الشر ، فيكون البشر أضرب فيه من زمانهم ، ولا نحسب تساؤل
الرجل في عجز البيت الأول عن حقائق العالم إلا تساؤل العارف وتجاهل الواصل من أنه لا
حقائق في الكون والإنسان سوى الشر والفساد والتناقض والفوضى ، وهل أئين على هذا
الشر الغريزي في الإنسان من أنه يطمس طاقات الرشد التي قد تفتح لتضيء حياته ؟ أليس
قاتلاً عمر وعلى من أفراد هذا الجنس الفاسد الشرير ؟ :

لقد فقد الخير بين الأناس م ، والشر في كل وجه يعن
هم ضربوا حيدرا ساجدا وحسبك من عمر إذ طعن^(٢٩١)

ويقول الرجل :

وكلنا قوم سوء ، لا أخص به بعض الأنام ، ولكن أجمع الفرقا
والنفس شر من الأعداء كلهم وإن خلت بك يوما ، فاحترز فرقا^(٢٩٢)

فترى الهول الأكبر الذي اجتاح أبا العلاء ، ليس ماثلاً في كشف بصير . - ات الآخرين
فحسب ، بل بدرجة لا تقل عن ذلك فيما تكشف له أيضاً من تضاد عناصر الذات
الواحدة وتصارع المكونات في داخل الفرد الإنساني الواحد ، حتى ليهم بعض الإنسان
الفرد أن يفترس بعضه الآخر على حين غرة ، وحتى لرى الرجل مرتجفاً ليس من شرور
الآخرين وحدهم ، بل من شر عمقه الذاتي الشخصي على نحو أشد إذ نفس الإنسان
- وعلى حد قول الرجل - شر من الأعداء كلهم ، وليست تلك لحظة عارضة أو قولة شاردة
لدى أبي العلاء ، بل إنه - كما أشرنا آنفاً - ما توقف طيلة حياته الروحية والإبداعية عن
رصد ذلك الصراع الرهيب وتحسس معاركه الضارية بساحات نفسه القلقة المعذبة .

يصرخ الرجل بالشكوى ، لاجئاً إلى الله من وقر معاناته الداخلية بالفساد والانشقاق ،
ومن وطأة ذلك الصراع المستعمر بين مكونات ذاته فيقول :

جهلتك ، بل عرفتك ، ما خشوعي لغيرك ، عرفاني وجهلي
أعدنى ، محسناً ، من شر نفسي وأتبع ذاك لي بشرور أهلي^(٢٩٣)

(٢٩٠) اللزوميات : ١٧٧/٢ .

(٢٩١) اللزوميات : ٥٩٠ حيدر : على بن أبي طالب كرم الله وجهه .

(٢٩٢) السابق : ١٩٦ .

(٢٩٣) السابق : ٣٤٤ .

فيطلعنا الرجل بكلمات هي الصديق نفسه عن خبيثة نفسه ، ويكشف لنا عذابات روحه ، وقد ضم جناحيه على المتناقضات وموجبات معاناة الإنسان وتمزقه ، إنه يبسط إيمانه بالله ثابتاً لا يتزعزع ، ولكنه في الوقت ذاته لا يرى غاية نبيلة ومعقولة لمطلق الوجود ، ولا يرى للإنسان أدنى قدرة على تقرير شيء من مصيره في ذلك الوجود الكريه الذي فرض عليه ، ويفرق الرجل بكليته في دوامة الإحساس المفزع بغربة الحياة والإنسان وغياب المعنى والقيمة عن كل شيء ، ومن ثم يرى جسر الموت موصلاً إلى نعمة العدم المطلق على حد قوله ، والمتنظر من رجل هيمن عليه ذلك المناخ الروحي والفكري أن يجحد وجود الحق سبحانه ، ولكن أبا العلاء - وحتى رفق حياته الأخير - ظل مستمسكاً بإيمانه الشاغل ، وبقي لسان ذاته قائلاً :

أموت .. وليس في الخلاق شك فلا تبكوا على ولا تبكوا^(٢٩٤)

بل إننا نراه ، وهو المؤمن بجبرية الإنسان - يأبى إلا أن يشتري أقصى الممكن من حرية إرادته بأقصى الممكن من حواسه وبشريته وجسده وطبائعه الغريزية جميعاً ، وهو حين يفعل ذلك ، يضعنا - شئنا أم أئينا - في قلب تجربة فكرية وروحية من طراز فريد ، تجربة تتميز بقدر هائل من المجاهدة والإخلاص ومواجهة الكون والنفس مواجهة تجسد عجز الإنسان وجبروته في آن معاً .

ولننظر إلى الإنسان ، عبد هذا الكون وسيده ، وقد تمزق في شخص أبى العلاء بين جهالته وعرفانه ، بين عقله وشهوته ، ولكنه في خضم هذا العباب الطامي لم يخشع ويلجأ لغير الحق سبحانه ، إذ هو المنقذ والمخلص من شر النفس ومن شرور الآخرين جميعاً . ويقول المعري :

فر من هذه البرية في الأثر ض ، فما غير شرها لك حاصل
فشعاري : قاطع ، وكان شعارا لتوخ في سالف الدهر: واصل^(٢٩٥)

ولكن .. ترى كيف يتسنى للإنسان الفرار من نفسه إن تمكن من تجنب البشرية كلها ؟ وهل بمقدور المرء أن يقهر ذاته وأن يتوقى شر نفسه على نفسه ؟ نحن نعلم حق العلم أن أبا العلاء هو الاستثناء الوحيد ، أو مع التجاوز الشديد ، هو أحد الاستثناءات النادرة في تاريخ الإنسان ، إذ تمكن من أن يلتزم التزامه الصارم طيلة نصف قرن بحياته العملية التي فصلناها آنفاً ، وكان الرجل طيلة هذه السنوات المتطاولة على وعى تام

(٢٩٤) اللزوميات : ٢٢٢/٢ .

(٢٩٥) السابق : ٢٧٤ .. وكان شعار توح في حروها : واصل ، واصل . ومعلوم أن أبا العلاء يتنهي سنة في تروح .

بانشقاق ذاته نصفين بين الإرادة العاقلة والشهوات الطبيعية الجامحة ، وعلى الرغم من أنه نجح في التزامه الفكري الإرادى نجاحاً لا شبهة فيه ، فإنه من غير الموضوعى أن نعتبره النموذج الإنسانى الذى نقيس عليه الحقائق البشرية فى كل زمان ومكان .
ويقول الرجل :

مضى الزمان ، ونفس الحى مولعة	بالشر من قبل هايل وقايل
لو غربل الناس، كيما يعدموا سقطا	لما تحصل شئ فى الغرايل
أو قيل للنار: خصى من جنى أكلت	أجسادهم، وأبت أكل السرايل
هل ينظرون سوى الطوفان يهلكهم	كما يقال، أو الطير الأبايل؟ ^(٢٩٦)

فترى الشر مبثوثاً فى جبلتهم ، ولن يزاوهم ، بل إنهم لأسوأ من ماديات حياتهم الجامدة ، ولن يجدى فى الخلاص من الشر الإنسانى سوى الاستئصال الحاسم للجنس كله بظاهرة كونية تجتاح العالم وتأتى بالفناء والطهر فى آن معاً .

ويخاطب الرجل البشر كلهم فيقول :

أدبل الشر منكم .. فاحذروه ومات الخير منكم .. فاندبوه^(٢٩٧)

فالتسيد صار إلى الشر ، ولات حين حذر ، فهو صنيع النفوس ومحتواها المتفجر فيها . ويحدث الرجل نفسه حديثاً مستسراً ، فيقول :

أكون رفع للشرور ، فينتهى غاو ، ويقنع بالنبات الضيفم؟^(٢٩٨)

وإذ هو عالم باستحالة الخير ، وما يستتبعه من قيم الهداية والقناعة ، على طبيعة الإنسان ، لا يلبث أن يقول فى البيت التالى مباشرة :

والموت أصدق حادث وأصح فكأنه كذب يسر فينغم؟^(٢٩٩)

فلا انتهاء لشرور الكون والإنسان إلا بفناء الحياة ذاتها .

ويخاطب الرجل الكون كله قائلاً :

فبعدا ، لحاك الله ، ياشر منزل	ثواه من الإنسان شر نزيل
وقد زال عنه ساكن بعد ساكن	فهل هو ماض مرة بمزيل؟ ^(٣٠٠)

(٢٩٦) اللزوميات : ٢٣٦/٢ .

(٢٩٧) السابق : ٦٠٥ .

(٢٩٨) السابق : ٤١٠ .

(٢٩٩) السابق : ٤١٠ .

(٣٠٠) السابق : ٢٢٨ .

فإذا كان الجنس الشرير ، جنس الإنسان ، قد تواصل فناؤه جيلا إثر جيل . فمتى يزال الكون أيضاً بما لابس من عبث وفساد واختلال ؟ إن فناء الكون هو الحل الأمثل عند أبى العلاء لمحنة الإنسان ، إذ البشر ظاهرة أرضية باقية ببقاء الأرض وزائلة بزوالها ، واستمرار الأرض يعنى دوام حياة الإنسان ومعاناته غير المحدودة ، وفناؤها مرادف لخلاصه النهائى من تلك العذابات .
ويقول الرجل أيضاً :

جرى الناس مجرى واحدا فى طباعهم
فلم يرزق التهذيب أنثى ولا فحل
وین بنى حواء ، والخلق كله
شور ، فما هذى العداوة والدحل (٣٠١)

فالشر والآثم هى السائدة بين الخلائق ، ولن يجدى استنكار الرجل شيئاً ، ولن يغير من جبلة البشر سوى الموت .. ويقول كذلك :

المرء يقدم دنياه على خطر بالكره منه ، وينأها على سخط
يخيط إثما إلى إثم فيلبسه كأن مفرقه بالشيب لم يخيط (٣٠٢)
إنه ذلك الطبع الشرير الذى لا يحيد عنه :
والشر فى طبع الأنعام ، فإن يسبن شيئاً سواه ، فليس خيم نجار (٣٠٣)
يقول أيضاً :

والقوم شر ، فلا يسرك إن بسطوا لك الوجوه ولا يحزنك إن عبسوا (٣٠٤)

وليس أبو العلاء بالذى يرى الأوهام دون حقائق الأشياء ، بل إن محنته الحقيقية فى رؤيته تلك الفائقة التى عرت الزيوف وكشفت الحقائق :

والشر فى الجذ القديم غريزة فى كل نفس منه عرق ضارب (٣٠٥)

(٣٠١) اللزوميات : ٢٥٦/٢ .

(٣٠٢) السابق : ١٠٦ .

(٣٠٣) السابق : ٥٧٥/١ .

(٣٠٤) السابق : ٢٠/٢ .

(٣٠٥) السابق : ١٠٥/١ .

فهل يرجى .. والشر هكذا غريزة قديمة متوارثة في الأعراق .. هل يرجى انتهاء لتلك الشرور قبل انتهاء الحياة ؟
ويقول أبو العلاء :

حوتنا شرور .. لأصلاح لمثلها
وما فسدت أخلاقنا باختيارنا
وفي الأصل غش ، والفروع توابع
إذا اعتلت الأفعال ، جاءت عيلة
فقل للغراب الجون، إن كان سامعا:
سمحك مجهول ، ونحك واضح
بنى العصران كانت طوالا شخوصكم
فيذهب إلى التأكيد على أنه ليس للفروع أن تتخلص من سوء ما ألزمت الأقدار به
الأصول .
ويقول أيضاً :

أسيت إذ غابت الأحجال والغرر
ما شرة من خليل النفس واحدة
والشر في الإنس مبثوث ، وغيرهم
تشاكلوا في سجيّات مذمومة
- تناقض في بنى الدنيا ، كدهرهم
ولما الناس في أيامهم عرر
لا .. بل توافيك من تلقائه شرر
والنفع، مذ كان، ممزوج به الضرر
وأشبهت لبوات الغابة الهرر
يأتى المقيظ، وتأتى بعده القرر^(٣٠٧)

فترى تشابه الناس في مثالبهم الذميمة الكامنة فيهم من قديم ، ومن أخبثها غدر الأصدقاء والتناقض وإمحاء الخير وغلبة الشر على كل شيء ، والإنسان إلى ذلك ، ومن جملة سجاياه المردولة تلك ، عاد ظلوم :

الظلم في الطبع ، فالجارات مرهقة
والطرف يضرب ، والأنعام مأكله
والعرف يستر ، والميزان مبخوس^(٣٠٨)
والعير حامل ثقل، وهو منخوس^(٣٠٨)
فالإنسان ظالم لنفسه ، ظالم لغيره ، حتى وإن كان حيواناً أخرس لا يظلم ولا يبين .
ويقول :

أعاذل ، إن ظلمتنا الملسوك فنحن على ضعفنا أظلم^(٣٠٩)

(٣٠٦) اللزوميات : ٤٢١/١ ، غلك : انتحالك ، الحادر : القصير ، اللحم .
(٣٠٧) السابق : ٤٢٨ . العرر : واحدها : العرة : الرجل يكون شينا للقوم .
(٣٠٨) اللزوميات : ٢٦/٢ ، محلة من الظلم مالا تطيق ، العرف : المعروف .
(٣٠٩) السابق : ٤١٤ .

ويقول :

أما الجائر الظالم ومولاي بي عالم
فيالك من يقظة . كأسى بها حالم^(٣١)

إن أبا العلاء ، يمثل هذا الاستبطان العميق للذات ، يكشف عن أن صقيع الغربة قد رحف عليه من داخله ابتداء ، وقبل أن يدهمه من الآخرين ومن العالم ، وهو حينما يتحدث عن هذه اليقظة التي تشبه الحلم ، أو عن هذا الحلم اليقظ الذي يكشف الحقائق ويعريها أمام الذات ، بل ويكشف تلك الذات لنفسها دون غطاء ، فتتشق وتنقسم على نفسها وتهوى ، ليجسد بذلك شخصية الغريب الكوي عبر كل العصور ، تلك الشخصية التي ما أظن العالم قد خلا منها يوماً أو سيخلو والفرق الحاسم بين نمط المعري وبين غيره من غرباء هذا الكون ، هو أن الفنان في الرجل قد وعى أحطبوط الإحساس بالعبث واللا جدوى يلتف حوله وحول كل شيء ولم يكتف بمعاناة ذلك الإحساس الرهيب ، وإنما خلقه خلقاً فنياً باقياً .

ويلق الدكتور العشماوى على تناول كولن ويلسون لشخصية الغريب لدى هنرى باربوس فى روايته « الجحيم » ، فيقول : « ومن هذه القصة التي كتبها « باربوس » والتي استعان بتحليلها كولن ويلسون ، يمكننا أن نتصور شخصية الغريب عند ويلسون ، إنها صورة الإنسان الذي أدرك للحظة ما ، أن كل مشاهد الحياة اليومية وأحداثها إنما تخفى عن الإنسان الحقيقة المرعبة ، التي هي ريف هذا العالم وفساده ، وأن هذا الغريب ، متى ما وقعت عينه على الحقيقة تغيرت صورة الوجود في نظره . فأمسى وقد انشق على ذاته وفقد توازنه ، وإذا بهذا العالم يفقد قيمته في نظره ، يشبه موقف الغريب هذا موقف رجل يجلس في دار من دور السينما ، يشاهد عرضاً لرواية ما ، تمر أمام عينيه مشاهد الرواية الواحد تلو الآخر وهو مشغول بما يرى ، منصرف بوجدانه وإحساسه إلى ما يدور أمامه من أحداث ، وإذا بالعرض يتوقف فجأة لعطل أصاب الجهاز ، وإذا بالمشاهد التي تدور أمام الرجل تتوقف ، وإذا بالرجل يجد نفسه يواجه الحقيقة مرة واحدة ، فيدرك أن ما يدور حوله ليس الحياة ، بل كان مجرد وهم من الأوهام ، عندئذ يبدأ هذا الرجل في مواجهة الحقيقة المؤلمة ، حقيقة أن كل شيء كان خداعاً ، إن مثل هذا الموقف الذي يعانيه هذا الرجل ، هو بعينه الموقف الذي يعانيه الغريب عندما يكتشف فجأة أن كل ما حوله في العالم باطل الأباطيل . من هنا يبدأ مشكلة الغريب ، ويبدأ يتساءل : كيف يمكنه أن يقبل الحياة التي قبلها غيره مع علمه بأنها حياة غير حقيقية ؟^(٣١١) .

(٣١١) محمد زكى العشماوى : الأدب وقيم الحياة المعاصرة : ٣٨ .

(٣١٠) اللزوميات : ٤١٥/٢

إن أبا العلاء لم يخلص إلى أن الحياة وهم باطل فحسب ، بل خلس أيضاً إلى أنها وهم رهيب وكثيف يستمد بشاعته من سوء الكون والكائنين جميعاً ، وما فتئت ذات الرجل تتشقق ، وتمعن في التشقق - وبالتالي تفتج على صور الدمامة في الكون والإنسان - خلال نصف قرن من الزمان .

يقول الرجل :

كأن نفوس الناس ، والله شاهد	نفوس فراش ، ماهن حلوم
وقالوا : فقيه ، والفقيه مموه	وحلف جدال ، والكلام كلوم
أتوك بأصناف المحال ، وإنما	لهم غرض في أن يقال علوم
وجدت الفتى يرمى سواه بدائه	ويشكو إليك الظلم ، وهو ظلوم ^(٣١٢)

إنه يكشف لنا بجلاء عن أنه يرى البشر يعيشون في غيبة كاملة من عقولهم يتساوى في ذلك الجهلة الحقيقيون ، والعلماء الذين يستخدمون عقولهم في غير الحق عن عمد ، بل إن الآخرين لأسوأ من الأولين وأضل ، إنهم بلا استثناء ظالمون متظالمون مدلسون ومغالطون ، بل انهم لأظلم من حيوان الأرض . ولو نطق السوائم ، أو فهمنا حديث الزمان لأدركنا ذلك :

وعظ الزمان ، فما فهمت عظامه	وكانه في صمته يتكلم
لو حاورتك الضأن ، قال حصيفها	الذئب يظلم ، وابن آدم أظلم
أطردت عنا فارساً ذا رجلة	ساقته حاجته وليل مظلّم
ويزيده عذرا لدينا أنه	سدران ، ليس بعالم ما تعلم
تهوى سلامتنا ، وترعى سرحنا	وحراب ضار من حراك أسلم
أظفارك استعلت إلى أظفاره	بأسا ، وتلك وقت ، وهذى تقلّم ^(٣١٣)

إن السوائم التي حرمت العقل المميز ، وحجبت عنها الشفافية والحكمة لأقل قسوة وتظالماً من الإنسان ، حتى ذلك المتوحش وغير الأليف منها . ويقول أيضاً :

جرى المين فيهم كابر بعد كابر	عن الخير يحكى ، لاعن السلف ، الخير
خبرت بنى الدنيا ، وأصبحت راغبا	إلهم ، كأي ماشفاني بهم خير
جبله ظلم ، لا قوام بحربها	وصيغة سوء مالمكسورها جبر ^(٣١٤)

(٣١٢) اللزوميات : ٣٩٢/٢

(٣١٣) السابق : ٤٠٩ ذو رجلة : ذو قوة على المشي ، السدران : التحمر البصر .

(٣١٤) السابق : ٤١١/١ الخير : العلم ، الخير : العالم .

ويقول كذلك :

أتدري النجوم بما عندنا وتشكو من الأين أسفارها ؟
بنى آدم : كلكم ظالم فما تنصف العين أسفارها
وقد أهلت بالحناء داركم فلا أبعد الله إقفارها (٣١٥)

فلننظر إلى ذلك الشقاق والتضاليم الأولى في الإنسان الذي يجسده الرجل حتى لتتقسم
الحاسة الواحدة فيظلم بعض العين بعضها الآخر . ويمعن الرجل في الكشف عن الحقيقة
الإنسانية الفاسدة التعسة ، فيقول :

جر يا غراب وأفسد لن ترى أحدا إلا مسيئاً وأى الخلق لم يجبر
هم المعاشر.. ضاموا كل من صحبوا من جنسهم وأباحوا كل محتجر (٣١٦)
فالظلم والغدر إذن خلقاً في صميم الطبيعة الإنسانية ، بل إن الظلم الين ليسمى في
مغالطات البشر عدلاً ، ويقسمون على ذلك :

والناس لا يصلحون ما طلعت شمس ، وما أرخى الدجى سبله
ما عدم الجائرون عندهم تألياً أنهم من العدله
والعلوى البصرى كان بهم أعرف منهم ، واللب يشهد له (٣١٧)

إن الفساد والتغابن وفقدان القيم والمعايير النبيلة قد هيمنت ، حتى لتتفجر التقلصات
الاجتماعية والعقدية ، كخروج صاحب الزنج بالبصرة ، من أتون سوء الإنسان وقبح
تسلطه .

ويقول الرجل إذ هو يرصد ضلالات البشر وجهالاتهم :

ما كان في هذه الدنيا بنو زمن إلا وعندي من أخبارهم طرف
يخبر العقل أن القوم ما كرموا ولا أفادوا ، ولا طابوا ، ولا عرفوا
عاشوا قليلاً ، وماجوا في ضلالتهم ولا يفوزون إن جوزوا بما اقترفوا
فدلنا على أن الضلالة والجهالة ، لا الهداية والمعرفة ، هما عينا الإنسان في الوجود ،
ومن ثم فالبشر المتخبطون متكبون سبل الخير والصواب .
ويقول أيضاً :

(٣١٥) اللزوميات : ٥١٧/١ .

(٣١٦) السابق : ٥٤٢ - محتجر ، من احتجر به : استعاذ .

(٣١٧) السابق : ٣٠٩/٢ والعلوى : هو على بن محمد صاحب الزنج الذي قام بالبصرة وخربها .

(٣١٨) السابق : ١٤٨

هذا زمان ، ليس في أهله إلا لأن تهجره أهل
جميعنا نخط في خلدس قد استوى الناشئ والكهل
خان زحيل النفس عن عالم ما هو إلا الغدر والجهل^(٣١٩)
ويقول كذلك :

إن الضلالة كالغريزة فيكم يأوى إليها كهلكم وفتاكم^(٣٢٠)
وليس لهذا التخط في الضلالة من نهاية إلا الموت .
ويخاطب الرجل الإنسان مطلقاً فيقول :

أراك الجهل أنك في نعيم وأنت إذا افكرت بسوء حال
وأعوزت الفضيلة كل حى فما هي غير دعوى وانتحال^(٣٢١)
فالجهل الذى يطمس الحقائق ، والإثم القاتل للفضيلة ، والادعاء بغير طبائع الأشياء
هي المثالب الحاكمة للإنسان .
ويقول كذلك :

غدا الحق ، في دار تحرز أهلها وطفت بهم كالسارق المتلصص
فقالوا: ألا اذهب ، ما لمثلك عندنا مقيل ، وحاذر من يقين مفصل^(٣٢٢)
فترى الحق والفضيلة واليقين باتوا غرباء في عالم قد استسلم أهله للباطل والرديلة
والأوهام .
ويتساءل الرجل تساؤل العارف إذ يقول :

أنخت حلوم الناس أم كان من مضى من القوم جهالا خفاف حلوم ؟
أناس ، متى تهرب إلى القبر منهم فأنت بعلم الله غير ملموم^(٣٢٣)
إن أبا العلاء متيقن ولا شك من أن الطبع الفاسد من مكونات جبلة الإنسان ، وهو
الغلاب لسلطان العقل والتبصر منذ كان للإنسان وجود .
ويقول توكيداً لغلبة الفساد والجهل على عقل الإنسان :

هذى الحياة مسافة ، فاصبر لها كيما تين ، وأنت غير ملموم
في عالم أخذ الإله عقولهم فغلوا جميعهم بلا معلوم^(٣٢٤)

(٣١٩) اللزوميات : ٢٣٨/٢ .

(٣٢٠) السابق : ٤١٢ .

(٣٢١) السابق : ٣٤٠ .

(٣٢٢) السابق : ٨٥ . مقبل : من أقال عثرته ، المفصص : المخلق معنيه .

(٣٢٣) السابق : ٤٤٣ .

(٣٢٤) السابق : ٤٧٠ .

وهل يعنى ذلك إلا التدنى والتخبط فى الضلال ؟ :

خبط القوم فى الضلا ل ، فهل تكشف الظلم
فى بلاد مضلة ليس فى أرضها علم^(٣٢٥)

ويقول كذلك :

العقل يخبر أننى فى لجة من باطل ، وكذاك هذا العالم
مثل الحجارة ، فى العظام قلوبنا أو كالحديد ، فليتنا لا نألم^(٣٢٦)
ويلتفت الرجل إلى الأمة كلها قائلاً :

يا أمة ما لها عقول وفقد ألبابها دهاها
تسلت النفس كل شىء إلا نهاها ، وما نهاها
فحدثوني ، بغير مين عن الثريا ، وعن سهاها
أتعلم الأرض ، وهى أم خف زمان فما ازدهاها
بأى جرم ، وأى حكم سلط ليث على مهاها
وعذرت حاجة بعسر على عليل قد اشتهاها
وظالم ، عنده كنوز من أم دفر ، ومن لهاها^(٣٢٧)

فيذهب أبو العلاء إلى أن البشر الذين غابت عقولهم فى ظلمات الجهل والضلال ، قد شغلوا بتوافه الأمور عن قضايا الإنسان وتعاسة مصيره ، فعلى حين هم مشغولون باستنطاق النجوم واستيحائها عبثاً وازجاء لحياة فقدت كل معناها ، إذ هم لا يعينهم تسلط شرسهم القوى على مسالمهم الضعيف ، وتستحيل على مريضهم - الذى قد يموت - أسباب حياته التى يحجبها عنه من يملكها ولا يحتاجها ، على حين يستمتع عاديهم المغتصب مرفها دون وازع أو رادع . وإن لم تكن تلك الحال هى الضلالة المضلة والسفه البشرى العام .. فماذا إذن تكون ؟ :

نضحى ونمسى كبنى آدم وما على الغبراء إلا سفيه
فنسأل العالم إنقاذنا من عالم السوء الذى نحن فيه^(٣٢٨)

(٣٢٥) اللزوميات : ٤٨٩/٢ .

(٣٢٦) السابق : ٤١٠ .

(٣٢٧) السابق : ٦٢٠ لهاها : عطاياها .

(٣٢٨) السابق : ٦٣٥ .

ويقول الرجل كذلك :

قد حجب النور والضياء	وانما ديننا رياء
وهل يجود الحيا أناسا	منطويا عنهم الحياء ؟
يا عالم السوء ، ما علمنا	أن مصليك أتقياء
لا يكذبن امرؤ جهول	ما فيك لله أولياء
ويا بلادا مشى عليها	أولو افتقار وأغنياء
إذا قضى الله بالخلازى	فكل أهليك أشقياء
كم وعظ الواعظون منا	وقام في الأرض أنبياء
فانصرفوا ، والبلاء باق	ولم يزل داؤك العياء
حكم جرى للمليك فينا	ونحن في الأصل أغنياء ^(٣٢٩)

إنه ذلك الإحساس الثاقب المدرك للحقيقة كل شيء لا لمظهره ، لم يعد الرجل بالذى تخدعه الزخارف والقشور المموهة الخادعة عن بوار المخبر وفساد الجوهر فالمصلون - وفقاً لحقيقتهم التى تراها بصيرته ويدركها تأمله - ليسوا غير مخادعين ، والأولياء يدعون ويكذبون ، والتناقض متحكم ، ولا شيء سوى الضلال والغباء المتوارث منذ الخليقة الأولى .

ويقول كذلك :

لولا السفاهة ، ما تعلل جامل	بتخير الأحماء والأصهار
ولقد تشابه في الظواهر مولد	حل النكاح ، ومولد بعهار
والإنس في غمء ، لم يتبينوا	بالفكر ، إلا حكمة القهار
يبغى الطهارة ناسك ، ومحله	في مومس ، برئت من الإطهار ^(٣٣٠)

فيطالعنا بتلك النظرة التى ما فتئت - مذ تكشف لها شيئية الأشياء وحقائق الكون - تأبى إلا أن ترصد الإنسان من خلال فساد فيه تفاقم عبر الأزمان ، لم يعد بمقدور الرجل إلا أن يسمي الأشياء بأسمائها دون خفاء ، إنه يرى البشر لا يهتمون فى قضية الأنساب إلا بخارجها الميكلى فحسب ، على حين يظل جوهرها أخفى الأشياء عن درايتهم ، إذ كيف يتسنى لهم أن يفرقوا بحسم بين الأبناء الشرعيين وسواهم ، والجميع يتشابهون فى المظهر ؟ وهذا المتنسك تظاهراً وادعاء ، ليس محله وقدره الحقيقى إلا قدر عاهر دنسه متهتكة .

(٣٢٩) اللزوميات : ٥٠/١ .

(٣٣٠) السابق : ٥٧٦ .

ويقول أبو العلاء :

ومن الرزية عاهر متوهم في الناسكين ، وناسك في العهر^(٣٣١)

ويقول :

ما بالها عذراء أو ثيبا كوردة الجاني بإبانها
راحت إلى القس بتقريبها ويبتها أولى بقربانها
قد جربت من فعله سيئا والطيب جار بجربانها
وزارت الدير ، وأثوابها ضامنة فتنة رهبانها^(٣٣٢)

ويقول أيضاً :

شر على المرأة من حمامها إرسالك الفاضل من زمامها
ومشيها تضرب في أكمامها يفوح ريا الطيب من أمامها
زائرة المسجد في إمامها تأتم ، والخيبة في ائتمامها
بأحدل ، ما عف عن كمامها أعاذها الخالق من إمامها^(٣٣٣)

ويقول كذلك :

رويدك ، قد غررت ، وأنت حر بصاحب حيلة ، يعظ النساء
يحرم فيكم الصهباء صبحا ويشربها على عمد مساء
يقول لكم : غلوت بلا كساء وفي لذاتها رهن الكساء^(٣٣٤)

إن الغطاء قد أزيل عن إدراك الرجل ، فلم يعد يرى ما يريده الآخرون أن يراهم عليه ، وإنما أصبح يراهم على ما يمثل حقيقتهم الفعلية لديه ، ومن ثم عاش مشدوهاً - كالحالم اليقظ ، على حد قوله - يرى ويشعر بما يفجر براكين الرعب والسخط بنفسه من سوء الكون والإنسان جميعاً ، حتى ليغدو كلام الناس تداعيات من الضلال والإفك لا آخر لها إلا في ظلمات القبر :

أصمت الشهور . فهلا صمت ولا صوم حتى تطيل الصموتا
يلاقى الفتى عيشه في ضلال ويبقى عليه إلى أن يموتا^(٣٣٥)

(٣٣١) اللزوميات : ٥٦٦/١ .

(٣٣٢) السابق : ٥٧١/٢ .

(٣٣٣) السابق : ٤٧١ . الأحدل . المائل المعنى .

(٣٣٤) السابق : ٦١/١ .

(٣٣٥) السابق : ٢١٨ .

وفي تلك المتاهة من فساد الكون والإنسان .. ترى هل يتسنى الهروب من الشر ؟
وهل بميسور المرء أن يتجنب مفازة الإثم داخل ذاته ؟ :

يقول لك : انعم مصباحا متودد
رجوت يقرب من خليلك مربحا
إذا أنت لم تهرب من الإنس فاعترف
ومارس بحسن الصبر بلواك ، إن هم
تروح إلى فعل السفية ، وتفتدى
إليك ، وخير منه أغلب أصبح
وبعدك منه في الحقائق أربح
بطلس تعاوى ، أو ثعالب تضبح
أتوا بقييح ، فالذى جئت أقبح
وتنسى على غير الجميل ، وتصبح^(٣٣٦)

وليس ذلك إلا لأن الزيف والفساد هما الإنسان ، كما أن الظلام هو الليل :

في أصلنا الزيف والفساد ، وهـ
لا أزعم الصفو مازجا كدرا
لذا الليل طبع لجنحه الخدر
بل مزعمى أن كله كدر^(٣٣٧)

وعلى ذلك فالمستحيل نفسه أن يثوب البشر عن عمايتهم إلى هداهم :

وإن بنى حواء زور عن الهدى
ويتأمل أبو العلاء نفاق بنى الإنسان ، فيراه درعاً لا يستطيع امرؤ منهم أن يواجه الحياة
بدونه :

أمسى النفاق دروعا يستجن بها
ويقول :

طباع الورى فيها النفاق ، فأقصهم
وما تحسن الأيام أن ترزق الفتى
يضاحك خل خله وضميره
ويقول أيضاً :

لم يبق في العالمين من ذهب
دعهم ، فكم قطعت رقابهم
قد مزجوا بالنفاق ، فامتزجوا
وإنما جل من ترى شبه
جدعا ، ولم يشعروا ، ولا أبهوا
والتبسوا في العيان ، واشتبهوا^(٣٤١)

(٣٣٦) اللزوميات : ٢٨٢/١ .

(٣٣٧) السابق : ٤٨٠ الخدر : الظلمة .

(٣٣٨) السابق : ١٤٦ .

(٣٣٩) السابق : ١٥٤/٢ يستتر بها . سردها : نسجها

(٣٤٠) السابق : ١٨١ مرافق الشيء : ما ينفع به .

(٣٤١) السابق : ٦٠٨ .

بل إن النفاق يستشري ، حتى يراه الرجل قد تجاوز دنيا الناس إلى ديمهم أيضاً .
ويقول :

لعمرك ، ما أسر يوم فطر
وكم أبدى تشيعه غوى
ويقول أيضاً :

ولا أضحي ، ولا بغدير خم
لأجل تنسب ييلاد قم^(٣٤٢)

وعارض بالتحل مشرقى
فما فى هذه الدنيا تقى
وليس لأهلها عرض تقى
فمثل هبوطه ذاك الرقى^(٣٤٣)

تدين مغربى بانتحال
فصمتا ، إن أردتم أو مقالا
نقاء لباسنا فيها كثير
وإن رقى الفتى رتب المعالى

ويقول :

فكيف تؤمل عند الله أرباح ؟
وكم تقطع دود العبر سباح^(٣٤٤)

أموالنا فى تقانا لا رعوس لها
ونحن فى البحر ما نجت سفائنه
ويقول أيضاً :

من حب دنياه الكذوب موله
أم كلكم عنهم غيبى أبله
ما هذه أفعال من يتأله^(٣٤٥)

الراهب المسجون فرط عبادة
أعرفتم أصحابكم بحقيقة
ذكر التأله ، فادعوه تخرصا

ويقول :

ولما أنت للنكراء محتجب^(٣٤٦)

وما احتجبت عن الأقوام من نسك

ويقول أيضاً :

فادعى النسك وانتحل
قد ذل واضمحل
زل ، قالوا : قد ارتحل^(٣٤٧)

رام دنياه ناسك
أصبح المفترى على الله
بينما يعمر المنا

(٣٤٢) اللروميات : ٤٦١/٢ .

(٣٤٣) السابق : ٦٤٠ . عذر حميد بن المامنة ، كنه . وهو مرار ثلثشة ، قم . بن أصحاب رسول الله ﷺ وأهلها كلهم شعة إمامية .

(٣٤٤) السابق : ٢٨٦/١ .

(٣٤٥) السابق : ٦٠٨/٢ .

(٣٤٦) السابق : ٩٢/١ .

(٣٤٧) السابق : ٣٧٤/٢ .

ويقول :

بخيفة الله تعبدتسا وأنت عين الظالم اللاهسي
تأمرنا بالزهد في هذه الـ دنيا ، وما همك إلا هي (٣٤٨)

ويقول :

أرائيك ، فليغفر لي الله زلتى بذلك ، ودين العالمين رياء (٣٤٩)

ونحن في الآيات الآتية - ومثلها كثير لدى أئى العلاء - نراه يحمل بعنف على الفساد والنفاق والزيف التى انزلت بعض من رجال الدين وأشباههم إليها ، ومن الهداية أن هؤلاء وما انخرقوا إليه لا علاقة لهم بحقيقة الدين وروحه وجوهره الصافين ، ونحن كان الرجل فى موقفه المستبر والمنقب عن حقائق الأشياء لم يستثن ذات نفسه ، بل شق عنها أستارها وتأملها وفرع منها كما رأينا ، فلا غرابة أن نراه مصراً على تمزيق الغشاوات والإدعاءات وأنماط السلوك المعيب التى يحملها على الدين بعض المنتمين إليه ، والدين منها براء ، ونحن بالتأكيد نختلف مع سارتر فيما انتهى إليه بشأن الدين ، إذ الدين فى اعتقادنا حقيقة إلهية ، وضرورة كيانية وإنسانية لا غنى عنها لسلام الإنسان وطمأنينة روحه ، ولكننا نقبل جانباً مما قصد إليه فى مسرحية « الله والشيطان » حين قصد إلى القول بأنه فى كثير من الأحيان يكون المؤثر الفعال فى حياة الناس ليس بحال جوهر الدين وحقائقه الثابتة ، وإنما - وللأسف الشديد - ما يتخربص به المتخربصون ويتزبد به المتزبدون من بعض المنتمين إليه والمحسوين عليه . ويعلق الدكتور العشماوى على صنيع سارتر فى تلك المسرحية بقوله : « إنه يريد أن يقول إن الذى يجد تأثيره أكثر من غيره فى أهل الدنيا جميعاً ، ويفعل فيهم فعل السحر ليس جوهر الدين ، ولا شيئاً يتصل بمبادئه العليا السامية ، وإنما هو المظاهر الدينية الزائفة . إنها تخلب الناس ، ولكنها مع ذلك تخدعهم وتضلهم وتباعد بينهم وبين الحرية والخير » (٣٥٠) .

ويقول أبو العلاء الذى بات مصطلياً بشواظ المفاصد والمتناقضات ، حين يرى التقى كثيراً ما يلازم البلهاء ، على حين يتوفر النفاق للأذكاء :

تعالى رازق الأحياء طرا لقد وهت المروءة والحياء
وإن الموت راحة هـبرزى أضر بلبه داء عيـاء .

(٣٤٨) اللزومات : ٦٣٤/٢

(٣٤٩) السابق : ٤٥/١ .

(٣٥٠) محمد ركنى العشماوى : الأدب وقم الحياة المعاصرة . ٧٨ .

وما لي لا أكون وصي نفسي ولا يقضى أموري الأوصياء
وقد فتشت عن أصحاب دين لهم نسك ، وليس لهم رياء
فألفت البهائم لا عقول تقيم لها الدليل ، ولا ضياء
وإخوان الفطانة في اختيال كأنهم لقوم أنبياء
فأما هؤلاء فأهل مكر وأما الأولون فأغبياء
فإن كان التقى بلها وعيا فأعيار المذلة أتقياء^(٣٥١)

وغير بعيد من سوء النفاق ، تقع سوءات أخرى تشين الطبيعة الإنسانية يرصد منها أبو العلاء رياء الإنسان وادعاءه وكذبه .. يقول الرجل :

رياء بني حواء في الطبع ثابت فمنهم مجد في النفاق وهمازل
سخوا ليقول الناس جادوا وأقدموا لينذكر في الهيجاء قرن منازل^(٣٥٢)

فيطلعنا الرجل على أن الكذب هنا ليس كذب أقوال ، وإنما هو كذب الجادين الذين تجاوزوا القول الكاذب إلى الفعل الكاذب في كل شيء فليس الجود والإقدام بقصدان لقيمتها النيلة ، وإنما يفعلان تظاهراً ومراعاة للآخرين .

ويقول أبو العلاء :

ومن يفتقد حال الزمان وأهله يذم بهم غرباً من الأرض أو شرقاً
يجد قولهم مينا ، وودهم قلبي وخيرهم شراً ، وصنعتهم خرقاً^(٣٥٣)

إن الرؤية النفاذة والتجاوز اللاإرادي لدى الرجل ، لا يقفان به إلا في القلب مما يتصوره حقائق الأشياء ، وإن تكشف تلك الحقائق عن البوار والشر .
ويقول أيضاً :

إذا أقبل الإنسان في الدهر صدقت أحاديثه عن نفسه ، وهو كاذب
أتوهمني بالمكر أنك نافعي وما أنت إلا في حبالك جاذب
وتأكل لحم الخل مستعذباً له وتزعم للأقوام أنك عاذب^(٣٥٤)

فيوقفنا في مواجهة كذب الأفعال التي تقصد إلى الإيذاء ، وكذب الأقوال التي تسمى الأذى خيراً ، وتغتاب الناس وتستبيحهم ، ثم تدعى الالتزام بفريضة الصيام لمجرد الامتناع عن الطعام والشراب ، رغم الإيضاع الدنيء في المثالب السابقة .

(٣٥١) اللزوميات : ٥١/١ المبررى : الوسيط الجميل من كل شيء ، الأعيار : الواحد غير : الحمار .

(٣٥٢) السابق : ٢٦٣/٢ .

(٣٥٣) السابق : ١٩٢ .

(٣٥٤) السابق : ٩١/١ العاذب : الذي لا يأكل ولا يشرب .

ويقول أبو العلاء :

إن عذب المين بأفواهكم فإن صدق بقمي أعذب^(٣٥٥)

ويقول :

يحسن مرأى لبنى آدم وكلهم في الذوق لا يعذب
ما فيهم بر ولا ناسك إلا إلى نفع له يجذب
أفضل من أفضلهم صخرة لا تظلم الناس ولا تكذب^(٣٥٦)

إن الرجل يتجاوز عن وسامة السميت الخارجى إلى دمامة الداخل الإنسانى ، فيتخطى ظاهر الخير والتسك ، إلى ما يقصد بهما ، أو بغيرهما من نفع دنيوى ، ومن ثم فالجماد الذى برىء من هذا الشر المقصود ، ومن الكذب والظلم هو أفضل من الإنسان . ولا غرو أن يذهب الرجل الذى شقى لفرط حساسيته الأخلاقية ، وعانى لكثرة ما رصد من مناخ الشر الإنسانى ، لا غرو أن يذهب إلى تفضيل الصخور الجامدة على بنى الإنسان . بل إنه كثيراً ما تمنى - كى يخلص من معاناته ومن شرور الكون - أن يكون جماداً لا يدرك ولا يألَم :

تمنيت أنى من هضاب يللمم إذا ما أتانى الرزء لم أتلملم^(٣٥٧)

وكثيراً ما غبط الجماد على نعمة التجرد من الإحساس والإدراك ، ولا يدفعه إلى ذلك بطبيعة الحال إلا ما سبباه له من صنوف المعاناة :

أما الجماد ، فإنى بت أغبطه إذ ليس يعلم إما آد أو محقا
لا يشعر العود بالنار التى أخذت فيه ولا الأصهب الدارى إذ سحقا^(٣٥٨)
ويقول كذلك :

عز الذى أعفى الجماد ، فما ترى حجرا يغص بمأكل ، أو يشرق
متعرياً فى صيفه وشتائه ما ريع قط للمبس يتخرق
متجلداً ، أو خلته متبلدا لا دمع فيه بفادح يترقرق
لا حس يؤله ، فيظهر مجزعا إن راح يضرب ملطس أو مطرق
لم يغد غدوة طائر متكسب وافاه يلقط أجدل أو زرق^(٣٥٩)

(٣٥٥) اللزوميات : ١٠٧/١ .

(٣٥٦) السابق : الصفحة نفسها .

(٣٥٧) السابق : ٤٣٨/٢ .

(٣٥٨) السابق : ١٩٧ الأصهب الدارى : المسك المسبوب إلى دارين .

(٣٥٩) السابق : ١٨٥ يشرق : يحس الماء ، متجلداً : متحجراً ، المخرج : المطلس : حجر عريض مكسر به

البوى ، الأجل : الحنقر ، الرزق : طائر من الباري والماشى

إن أبا العلاء الذى بات يغبط الجماد لخروجه من دائرة الشر الإنسانى ، وعدم إحساسه به إن انصب عليه ، ما كان يوسعه أن يصير إلى غير ما انتهى إليه ، إذ زلزلت روحه والكون والبشر فانشقت جميعاً عن السوءات والشرور ، وبات الرجل غريباً مستغرباً ، رافضاً مرفوضاً في آن معاً ، لقد كان أبو العلاء وفقاً لتكوينه العقلى والوجدانى ، فناناً ومفكراً مثالياً ، وأسوأ ما يصيب المثاليين هو انفتاحهم على بشاعة الواقع ، ورصدهم لانقضاء الكون على من فيه ، والتهام الناس لأنفسهم وللآخرين ، بل أمر من ذلك أن تنهأ ذات الفنان المثالى ، وتنشق نفسه شقين متصارعين ، وتلك هى تجربة الحياة والروح المروعة التى خاضها أبو العلاء ، خاصة فى نصف القرن الأخير من سنى عمره .

ويقول الرجل متقزراً من التهمة بين الناس :

إذا عبت عندى غبرى اليوم ظالماً فأنت بظلم ، عند غبرى عائسى
عرفتك فاعلم إن ذمت خلألقى ورايك بعضى، أن كلك رائبى (٣٦٠)

ويقول أيضاً :

على الكذب اتفقنا فاختلفنا ومن أسنى خلأثك الصموت
وقد كذب الذى سمى وليداً يعيش ، وبر من سمى : يموت (٣٦١)

ويقول مؤكداً مقارفة الخلق دون استثناء للآثام :

لعمرك ، مافى الأرض كهل مجرب ولا ناشيء إلا لاثم مراهق (٣٦٢)

.. إنهم بخلاء ، متباهون ، لا يحيدون عن الأذى ، ولا يتجنبون الفحش ، بل هم يحرصون عليه ولا يكتفون بفعله :

عش بخيلاً كأهل عصرك هذا وتبساله ، فإن دهرك أبلسه
قوم سوء فالشبل منهم يقول اللى ث فرسا ، والليث يأكل شبله
أوردوك الأذى لتغرق فيه وأروك الخنى ، لتعرف سبله (٣٦٣)

ويقول أيضاً :

وجوهكم كلف ، وأفواهكم عدى وأكبادكم سود ، وأعينكم زرق (٣٦٤)

(٣٦٠) اللزومات : ١٤٥/١ .

(٣٦١) السابق ٢٠٥

(٣٦٢) السابق ١٧٦/٢ مراهق عاش . مريبك

(٣٦٣) السابق ٣١١ .

(٣٦٤) السابق ١٧٥ الكلف ، حدها الأثام . انكلف ما يعلو الوجه من نون كدر ، والأعين الثرق .

كناية عن شدة العداوة

ويقول كذلك :

لم تلق في الأيام إلا صاحباً تأذى به، طول الحياة، وتألم^(٣٦٥)

والعداء المتأصل بين الناس ، هو الحاكم ، والضعيفة المبتوثة في القلوب والنفوس لا تريم عنها ، ولا وجود لصفاء ود ولا لطيفة صحبة بين الخلائق ، بل هو التسلط والأذى ، حتى بين من هم في عرف المجتمع أصدقاء .
ويقول أيضاً :

قد عمنا الغش وأزرى بنا في زمن أعوز فيه الخصوص
إذا نصح السلطان في أمره رأى ذوى النصيح بعين الشصوص
وكل من فوق الثرى خائن حتى عدول المصر، مثل اللصوص^(٣٦٦)

وهل يكون هذا الغش المزرى ، وذلك الحاكم المستريب في خلصائه ومستشاريه ، ويكون ذلك السرقة والخيانة مسلماً عاماً لرعوس الناس وعدوهم ، إلا لأن الطبيعة الإنسانية - تلك التي يعريها الرجل في نفسه وفي الآخرين - على غاية من السقوط والبقار ؟ إن أبا العلاء - لفرط ما يعنيه من فساد الإنسان - يخاطب البشر متسائلاً :

أنسل إبليس أم حواء .. ويحكم هذا الأنام ، ففي أفعالهم دلس
إن يؤمنوا لا يؤدوا، أو يكن لهم عز يضيّموا، وإن أعيّاهم اختلسوا^(٣٦٧)

والى الذين يسطحون هذا الموقف العلائى من الوجود والإنسان ، فيرونه ذماً مقدعاً ومعيباً ، نقول إنه لا شيء بجانب الحقيقة قدر تصورهم هذا ، إذ لا حيلة للرجل فيما بات يكتنفه من دوار اللامعنى والقنامة ومجانبة الخير في الكون والأحياء ، فضلاً عن ذات نفسه :

وأحمد سمانى كبيرى ، وقلمنا فعلت سوى ما أستحق به الذما^(٣٦٨)
إنه يشخص الأحياء كلهم وهو على رأسهم - حين يقول :
بنى الدهر .. مهلاً إن ذممت فعالكم فإني بنفسى لا محالة أبداً^(٣٦٩)

(٣٦٥) اللزومات : ٤١١/٢ .

(٣٦٦) السابق : ٨٨ الشصوص : واحدها : الشص : اللص .

(٣٦٧) السابق : ١٨ الدلس : الخداع .

(٣٦٨) السابق : ٤١٦ .

(٣٦٩) السابق : ٤٦/١ .

ويقول :

إن مازت الناس أخلاق يعاش بها فإنهم عند سوء الطبع أسواء
أو كان كل بنى حواء يشبهنى فبئس ما ولدت فى الخلق حواء^(٣٧٠)

ويقول :

أنافق الناس ، الى قد بليت بهم وكيف لى بخلاص منهم دان
من عاش غير مداج من يعاشره أساء عشرة أصحاب وأخذان
كم صاحب ، يتمنى لو نعت له وإن تشكيت راعانى وفدانى
صحبت دهرى وسوء الغدر شيمته فإن غدرت فإن الدهر أعدانى^(٣٧١)

فلننظر إلى سوء ما بدا سافراً للرجل من هذا الخلق الإنسانى المسجل لغربة الجنس البشرى كله وفساد طويته ، فليس فيما بين أفرادهِ ود صاف ينمو ويزدهر ، بل قتامة لا تكون بغير نفاق ومداجاة وشر مستطير ينبو فيه الخليل عمن يفترض أنه خليله ، ويتمنى موته ، وإن أظهر له الحب والتواصل .

وأبو العلاء ما فتىء ينظر بعينى عقله وبصيرته إلى داخله ، ليتحسس نتوءات التناقض وانعدام الخير وقد تدفعا من فقدان الهوية وانحسار الإرادة وليرصد الصراع الناشب بأغوار الذات الواحدة . فيقول :

ورمت تجملاً ، فكسيت شيناً ومن لك من شرورك بالأمان؟^(٣٧٢)
وكيف يصنع الرجل بتلك الطبيعة الإنسانية المتظالمة المظلمة التى لا تتفق على غير
السوء ؟ :

ولن يجمع الناس الذين رأيتهم على الحمد ، لكن يجمعون على الذم^(٣٧٣)
ولا تنطوى إلا على الخسة واللؤم ، يؤججهما شر أصيل كامن فى الحياة ؟ :
نحس الحياة على الأحياء مشتمل وساكنو الأرض من لؤم بلا كرم^(٣٧٤)
ويقول كذلك :

(٣٧٠) الزوميات : ٤٨/١ .

(٣٧١) السابق : ٥٥٦/٢ .

(٣٧٢) السابق : ٥٦٨ .

(٣٧٣) السابق : ٤٣٦ .

(٣٧٤) السابق : ٤٤٨ .

إذا أمنت على مال أخا ثقة فاحذر أخاك ولا تأمن على الحرم
فالطبع في كل جيل طبع ملأمة وليس في الطبع مجبول على الكرم^(٣٧٥)

وكيف يغيب اللؤم ، ويروج الكرم والشرف بين جنس هو بطبيعته متلاعن متعاد
متخاصم ؟ إن أفرادهم إن كفوا عن قتال السلاح ، تطاعنوا بالسنة مرذولة حداد :

غنينا عصورا في عوالم جمّة فلم نلق إلا علما متلاعنا
إذا فاتهم طعن الرماح فمحفل ترى فيه مطعوبا عليه وطاعنا
ولا يننى الرجل يتطلع إلى الموت ، مخلصاً من تلك المعاناة التي لأمعنى لها ولا غاية منها :
هنيئاً لطفل أزمع السير عنهم فودع من قبل التعارف ظاعنا^(٣٧٦)

إنها إذن سجايا العبيد وقد استشرت بين الناس وتحكمت فيهم :

وجدت بها أحرارها كعبيدها قباح السجايا والصرائح كالهجن^(٣٧٧)
إن الرجل يرصد ويستشعر فقدان الكيان ، فيقول :

قد فقد الصدق ، ومات الهدى واستحسن الغدر ، وقل الوفاء
وإذا كانت تلك هي طبيعة البشر النخرة الفاسدة المتهاكة ، فقد انتهى الرجل إلى القول :
واستشعر العاقل في سقمه أن الردى مما عناه الشفاء^(٣٧٨)

تعطيل التزاوج والتناسل :

وقد سبق أن فصلنا القول في الدلالة الفكرية لزهد أبى العلاء ، ورأينا كيف أن الرجل
عمد إلى شراء غاية الممكن من حريته ، بأقصى الممكن من حواسه وغرائز بشريته ، فضلاً
عن أن سلوكه العمل هذا ، كان معادلاً موضوعياً ومادياً لموقفه الوجودى القاطع برفض
الحياة واعتبارها محنة أزلية وخطيئة أصلية ، ولا يتصور من رجل قد انتهى إلى ذلك الفكر
المحسوس والمعيش ، وامتلك تلك القدرة الخارقة على الالتزام ، بما عهدناه في أبى العلاء ،
إلا أن ينأى عن السبب الحى المباشر لتخليق واستمرار تلك المأساة الإنسانية .. مأساة
وجود الإنسان على الأرض .. وهذا بالتحديد - وجه الصواب ، والأساس الفكرى

(٣٧٥) اللزوميات : ٤٥٥/٢

(٣٧٦) السابق : ٥١٢ .

(٣٧٧) السابق : ٥٣٦ .

(٣٧٨) السابق : ٧١/١ .

لموقف الرجل من المرأة والنسل ، وهو بالإضافة إلى ذلك ، ملمح أساسي من ملامح الزهد العلاني الذي هو تعبير بالسلوك والممارسة عن يقين الرجل بخواء الحياة ولا حدودها ، وبختمية الانتهاء إلى رفضها من حيث هي .

وكلمة أبي العلاء في هذا الخصوص كانت كبيرة وعميقة في آن معاً ، إذ قالها الرجل عبر خمسين سنة من خلال فن رفيع لا تحسبه يلى على الزمن ، ولا يقع بعيداً عن ذلك الأساس الفكري الشامل لتلك القضية لدى أبي العلاء ، أنه تمثل الإنسال سلوكاً إنسانياً فاسداً بالضرورة ، لأنه نتاج طبيعة بشرية ثخرة وساقطة .

يقول الرجل في أبيات ثلاثة ساطعة الدلالة :

وإذا افكرت ، فما يهيج تفكري	فيما أكابد غير لوم العاجل
وأرحت أولادي .. فهم في نعمة الـ	عدم التي فضلت نعيم العاجل
ولو أنهم ظهروا لعانوا شدة	ترميمهم في متلفات هواجل ^(٣٧٩)

فراه يخسم الأمر تماماً منذ البيت الأول ، إذ إنه في خضم اختناقه بمحنة الحياة وإحساسه المتعظم بفسادها وفساد بنيتها وتعاستهم ، ينحو بأعنف التثريب على والد البشرية الأول ، إذ وضع البذرة المرة الملعونة للحياة ، ثم نراه في البيت الثاني عاضاً بالتواجد على التزامه الفكري والعمل بالتأني على المشاركة في تلك الجريمة الكونية ، ضائناً بذرايه عن أن يتركوا نعمة العدم الأبدى إلى جحيم الوجود الإنساني وشقائه . واستطرد الرجل في البيت الثالث يكشف عن أنه كان في قرارة نفسه لا يعد ذلك موقفاً فكرياً فحسب ، وإنما هو أيضاً موقف أخلاقي من الدرجة الأولى ، إذ ليس من الخير ولا من الرحمة دفع ذرية إلى وجود لا مكان فيه لغير الشدة وأهوال المعاناة والفوضى وانعدام الحق .

ولم يكن الموقف العلاني في تلك القضية انفعالاً سطحيّاً بكراهية دنيوية مبتسرة للمرأة ، كما شاء بعض الدارسين أن يتصوروا ويصوروا ، وإنما صيرورة الزواج في نهاية الأمر إلى إذكاء لنار الحياة وتأجيج إشعلتها بالإنسال ، هو بالتحديد موضع رفض الرجل ولب قضيته ، فلا ينبغي لتلك الشعلة إلا أن نخمد بالكف عن الإنسال ، ومن ثم نرى أبا العلاء يقول :

إن شئت يوماً وصلة بتربنة فخير نساء العالمين عقيمها^(٣٨٠)

(٣٧٩) النزوميات : ٣٥٤/٢ الماحل : مرید الأب الأول للبشر ، الهواجل : القفلة القفر .

(٣٨٠) السائق : ٣٩١ .

فالعقم ، الذى هو وجه من وجوه العدم ، أجل ما تتصف به امرأة فى الكون ،
ويستمد لدى الرجل جلاله من حيث هو محقق لما يفعم روحه من يقين بخيرية العدم ،
وشرية الوجود ، فليس الأمر إذن أمر زواج وصلة بين الرجل والمرأة ، وتلك الرؤية
العلائية نابضة تماماً بفكر الرجل ووجدانه حين يخاطب المرأة فيقول :

قد ساءها العقم لأضمت ولاولدت وذاك خير لها لو أعطيت رشداً^(٣٨١)
ويقول لها أيضاً مخاطباً :

كونى الثريا ، أو حضار ، أو ال جوزاء ، أو كالشمس لا تلد^(٣٨٢)
فلو كانت المرأة عاقراً عقيماً كالكواكب والنجوم ، إذن لو فت بشرط الرجل ، وذلك
لأن خطيئة الإنسال هى بؤرة قضيته ، باعتباره دم الاستمرار والبقاء لكون فاسد رأى
الرجل أن العدم خير منه ، ويزرى المعرى بجهل ذلك الذى سرح امرأته لأنها عاقر - وهى
عنده كما رأينا خير النسوة طرا - فيقول :

إن اليهودى خلى جهله امرأة كانت عقيماً ، وخير النسوة العقم
ماذا أراد -- لحاه الله - من ولد يلقي من الدهر مايردى ، وما يقم
أما تحاول إن طالت تجاربها برءا من السقم هذى الأنفس السقم؟^(٣٨٣)

إن المرأة العقيم ، هى التوفيق العلائى الأمثل بين وطأة الغريزة الجنسية لدى من لا قبل
بمدافعتها لهم ، وبين ضرورة الأخذ بأسباب العدم تخلصاً من محنة الحياة ، وتلك المرأة
العقيم التى خلى اليهودى الأحق سيلها ، ليست عند أبى العلاء سوى التجسيد الأمثل
للهدفين معاً ، ويخاطب الرجل ذلك الجهول وأشباهه ممن لا يرون الأمور فى حقيقتها وإنما
فى ضبابية الغرائز والأوهام ، فيقول :

إذا لم تكن دنياك دار إقامة فمالك تبنيها بناء مقيم ؟
أرى النسل ذنباً للفتى لا يقاله فلا تنكحن الدهر غير عقيم^(٣٨٤)

فإذا كان الإنسان ودنيه إلى عدم لا ريب فيه ، فقيم إذن الأخذ بأسباب استمرار
الحياة ، وأسوأها وأخطرهما مقارفة الإنسال ؟ وإذا كان كل ذلك لدى أبى العلاء صحيحاً
لاشية من شك فيه ، فأى خطل وسوء تفكير يتسم به ذلك الذى لا يرى فضل المرأة
العقيم ؟

(٣٨١) اللزومات : ٣٥٢/١ .

(٣٨٢) السابق : ٣٤٣ .

(٣٨٣) السابق : ٣٩٦/٢ .

(٣٨٤) السابق : ٤٤٥ .

وعلى ذلك فإن أبا العلاء لم يشدد نكيره على المرأة إلا لأنها الطرف الأخصب والأكثر فعالية وإسهاماً في استمرار محنة الإنسان على الأرض ، وما لم توجد المرأة ، لما وجدت تلك المحنة أصلاً :

بدء السعادة أن لم تخلق امرأة فهل تود جمادى أنها رجب^(٣٨٥)

ومن المفكرين المعاصرين ، ينحو أندريه مالرو إلى عالم روائى يكاد يكون معادياً لكيونة النساء والأطفال وإن بقى الفرق الجوهرى بين المعرى وبينه ماثلاً في التزام المعرى سلوكياً بما انتهى إليه فكراً على ما نعرف ، على حين كان لمالرو ثلاث زيجات متتاليات ، وتقول الدكتورة عزة هيكل في بحثها عن مالرو وروايته قدر الإنسان : « وفي الواقع فإن تلك أفكار ومسائل من إحياء الرجال ، وتشكل جوهر أعمال أندريه مالرو ... ويركز جاتيان بيبكون على غياب الطفل وندرة وارتباك الشخصيات النسائية في رواية مالرو ، والواقع فكثيراً ما نرى أن ليس لأبطال مالرو نساء وأطفال ، ففي قدر الإنسان يشكو هيميرليتش من وجود زوجة وابن عليل يتعين عليه حمايتها ... ورغم ذلك فإن مالرو يعرف نساء ويحبهن ، وهو قد تزوج ثلاث مرات ، ولكنه كما يقول : « إن المرأة بالنسبة لى كائن مختلف - وأنا أتحدث عن الفارق وليس عن المستوى - ولا أستطيع أن أتصور شخصية نسائية »^(٣٨٦) .

وفي الحق أننا ما كنا نعول كثيراً على ذلك التشابه الواضح بين الرجلين في تلك القضية ، ما لم يكن للرجلين موقفان كيانيان متشابهان يرفضان الحياة ويستشعران العبث واللاجدوى فيها ، مما يوحى بأن رفض المرأة والإنسان معلول عندهما كليهما للعللة ذاتها . تقول الدكتورة عزة هيكل : « وفي محاولة للتغلغل في سر قدر الإنسان يظهر مالرو كافة صور القدر أى كل ما نتحمله : الوحدة والعبث والقلق والموت ، هذه كلها مسائل هامة لقدر الإنسان وهى ترعب كل الشخصيات وتوجد في كل صفحات الرواية ... ويستعيد مالرو في ذلك الكتاب صورة الإنسانية المحكوم عليها ، وكما قدمها من قبل في الغزاة ، والطريق الملكى ، وهى تمثل ذات الأسطورة القاسية والدموية عن الشقاء والفشل والقدر ، وتشقى كل شخصيات قدر الإنسان من وحدة مؤلمة ، والفرد مغلق على نفسه ، وعاجز عن الاتصال بالآخرين »^(٣٨٧) .

(٣٨٥) اللزومات : ٩١/١ .

(٣٨٦) عزة هيكل : بحث بعنوان : أندريه مالرو ، قدر الإنسان : ١٣٤ ، ١٣٥ ، عالم الفكر ، المجلد الخامس ، العدد

الثالث ديسمبر ١٩٧٧ .

(٣٨٧) عزة هيكل : أندريه مالرو : ١٣٧ .

فموقف مالرو إذن موقف عام يستشعر العبث ويعانى الحياة ، وقد خلقه فيما بين رواياته : الغزاة والطريق الملكى وقدر الإنسان ، ومن ثم فلا بد من أن نصل موقفه من المرأة والإنسال بذلك الموقف الكيانى العام من الوجود .
ويقول المعرى :

ودفن الغانيات لمن أوفى من الكلل المنفعة والحدور^(٣٨٨)

والنظرة العجلى لذلك القول وأضرابه ، قد تحكم على الرجل بالشطط والمبالغة ، وربما بالتزيد أيضاً ، وما عهدنا الرجل على شيء من ذلك ، والتمثل الذى لا يصح غيره عندنا لمنحى الرجل ، وفقاً للثابت عن وجدانه وفكره ، أنه لا يعنى بدفن النساء غير التخلص من مطلق الحياة بغربتها وخوائها وتناقضها ، إذ المرأة رمز للخصوبة والإنسال ، وليس فى ذلك القول - كما قد يبدو - تحامل ديوى متهافت على النساء مصدره ردة جاهلية أصابت أبا العلاء :

أشدد يديك بما أقو ل ، فقول بعض الناس در
لا تدنن من النساء ، فإن غب الأرى مر^(٣٨٩)

فليس بعد ملاذ الشهوات إلا الإنسال المر أو الخطيئة الكبرى ، وإذا كان الاقتران بعافر هو الاستثناء الذى لا يقاس عليه ، فإن أبا العلاء يلتبس الآكد والأشمل بتجنب الزواج مطلقاً ، ثم إنه لا يجهل ما لدوافع الطبع من سطوات لا يقدر عليها إلا أولو العزم ، وعلى ذلك فدعوته بترك الزواج كلية إن هى إلا صرخة فى واد ، فليكن إذن زواج بلا إنسال ، زواج يرضى دوافع الطبايع ولا يسهم فى تكريس محنة الحياة واستمرارها .. فيخاطب المعرى الرجل ناصحاً له :

نصحتك لا تنكح، فإن خفت مأثما فاعرس، ولا تنسل، فذلك أحزم^(٣٩٠)
ويقول أيضاً :

أرى جزء شهد ، بين أجزاء علقم ولبا ينادى باللييب : لتعقم^(٣٩١)

(٣٨٨) اللروميات : ٥٥٧/١

(٣٨٩) السابق : ٤٧٥ .

(٣٩٠) السابق : ٢٨١/٢ .

(٣٩١) السابق : ٤٤٠ .

ثم يدير في العقل ما ينسل المرأة والرجل كليهما ليخلص إلى أن التوفيق الأكبر هو العقم العام الذي يعضى إلى توقف الحياة ، وذلك بأن يتجنب كل منها الآخر ، فيقول :
لو وفق المرء ، لم يهتس إلى امرأة أو الغريرة ، لم ترفف إلى رجل (٣٩٢)

إن المأساة كامنة في الإنسال المترتب على النكاح ، لا في الزواج نفسه ، ولما كانت غريزة الجنس غلبة ، فليكن الزواج بلا إنسال ، ولكن أنى للإنسان بزواج لا يخلف سلاً ؟؟ إن الأمر في تلك الحال منوط بالمصادفة البحتة والندرة النادرة ، ومن ثم فسجانية النكاح هي الطريق الأمثل كى يبرأ الإنسان من إثم الإسهام في تكريس تلك المحنة النكراء ... محنة الوجود الإنساني في الكون ، وهذا هو التصور الفكرى والوجداني الذي شكل مناخ المعاناة والإبداع لأبى العلاء في تلك القضية ... يقول الرجل :

أرى حبلاً ، حادثاً في النساء	ء ، حبلى أذاة بين انفصل
أتى ولد بسجل العناء	فياليت وارده ما وصل
وإن انظرته خطوب الزما	ن ، عض بناب شديد العصل
وريع من الغير الطارقا	ت ، بالرمح صر وبالسيف صل
وقال له : صل ، داعى الهدى	وقال له ملحد : لا تفصل
وشب وشاب ، وأفنى الشباب	وسقيا له من خضاب نصل
ومن بعد ذاك يجىء الحمنا	م ، فانظر على أى شيء حصل
فيأراحة النفس ، عند المما	ت ، إن كان هذا الحساب انفصل (٣٩٣)

ويقول أيضاً :

لو أنى كلب ، لا عنرتنى حمية الحروى أن بلقى كما لقي الإس (٣٩٤)
وبفجر أقصى الدلالات انصوتبة والمعنوية للألفاظ تخليقاً لموقفه هذا ، إذ يقول :
ولدت يا أم طفلاً شب فى عنى فليت كشحك عن ذاك الجنين بقهر (٣٩٥)

فإذا كان الناجل باقى للحياة لذرية نصلى جحيم الأداة والمعاناة ، وتتأذى بالبلايا والخطوب ، ويتأذى دعاء الإيمان ومرجفو الإلحاد ، ثم لا ينتظرها بالطرف الآخر من جسر العذابات هذا إلا الموت ، أفلا يكون محكم الصواب وفقاً لأبى العلاء فى

(٣٩٢) اللزوميات : ٢٣١ .

(٣٩٣) السابق : ٢٢٥ . أنطية : آخرته . العسل : اعوجاج فى صلاة ، صلاة

(٣٩٤) السابق : ٨ .

(٣٩٥) السابق : ٦٠٤/١ .

تخرب تلك المأساة الكونية كلها ، وتعطيل الحياة بالكف عن أسبابها والامتناع عن الإنسال ؟ .. بل ان الرجل ليذهب إلى أنه لو فقد حكمة العقل ، وصار حيواناً غريزياً صرفاً أسوة بالكلب مثلاً ، لما قبل بحكم الأبوة أن يلقي سله من وقر الحياة ما يلقاه بنو الإنسان .

وإحساس أبى العلاء يقينه الذى يملأ كيانه فساد الحياة ، ومن ثم بخطيئة الإنسال المتسبب فيها ، إحساس متعدد الرؤى والتصورات والمسارات ، يبرزه إبتداءً إذ يكرس نعمة العدم المطلق ضد نقمة الحياة ، ثم يؤكد مرة أخرى بمنظور أخلاقي من حيث أن الوالدين يحكمان على نسلهما بالاغتراب والعذاب في حياة فاسدة ومتهرئة ، وهذا عند الرجل باطل خلقياً ، وقبيح إنسانياً ، ثم نراه يعبر عن القضية بمنظور ثالث مؤداه أن سلاً يحمل فساد الموروث الإنساني - بغرائزه المرعبة وطباعه المتدنية ، فضلاً عن افتقاده حرية الإرادة - لن يكون في الحقيقة إلا أذى وقذى للبشر كلهم وفي طليعتهم الأيوون .. يقول الرجل :

بنى الأرض ، ماتحت التراب موفوق لرشد، ولافوق التراب سوى فسلى
أكان أبوكم آدم فى الذى أتى نجيباً .. فترجون النجاة للنسل ؟ (٣٩٦)

وتلك الأم التى لا يسعدها قدر الإنجاب ، لا تحمل بين أحشائها - لو علمت -
سوى مأساة ثكلها التى قد تجتاحها فى لحظة سوء لا تغيب عن تحسبات الزمن :
يا حصان النساء . كم فارساً ولد لك ؟ مه إنما ولدت قبوراً (٣٩٧)
وبقول أيضاً :

من غير الخبل إسابا ، فقد خبلا هل تحمل الأم إلا الشكل والهبالا ؟ (٣٩٨)

... ففجرع الأم الشكل فى ولدها ، فسيعيش ليجرعها ألم الجحود والكران :
فمئت غلاما يافعا ، يافعا لها وذاك دهساء دس فيه الدهارس
ثم يلتفت إلى تلك الأم قائلاً :

سررت به ، إذ قيل أعطيت فارسا وما هو إلا ضيغم لك فارس (٣٩٩)

(٣٩٦) اللزومات : ٣١٥/٢

(٣٩٧) السابق : ٥١٥/١ .

(٣٩٨) السابق : ٢٩٠/٢ المل : التكل .

(٣٩٩) السابق : ١٤ .

ويخاطب الرجل محذراً إياه من زوجه ومؤكداً على عقوق نسله :

عروسك أفعى فهب قريها وخف من سليلك فهو الحنش^(٤٠٠)
ويقول أيضاً :

والنسل فرش لهموم الفستي والعقل مسلوب من الفارش^(٤٠١)

ويجسد أبو العلاء معاناة الناس في افتراضين يلاقى واحداً منهما نتيجة لارتكابه خطيئة الإنسان ، فهو إما أن يعيش ويمتد به العمر ليكون بنوه حرباً عواناً عليه ، وأما أن يموت مبكراً ويخلف لهم معاناة الحاجة واليتم ، ومن ثم فالسعادة الكبرى في العقم :

أرى ولد الفتى عبثاً عليه لقد سعد الذي أمسى عقيماً
أما شاهدت كل أبى وليد يؤم طريق حتف مستقيماً ؟
فإما أن يرييه عدواً وإما أن يخلفه يتيماً^(٤٠٢)
ويصور أبو العلاء التزامه الشخصي بتجنب خطيئة الإنسال فيقول :

لقد درنت بى الدنيا زماننا وسوف يجيد عنها الموت غسل
لو أن بنى أفضل أهل عصرى لما آثرت أن أحظى بنسل
فكيف وقد علمت بأن مثلى خسيس لا يجيء بغير فسل ؟^(٤٠٣)

إنه انشقاق الذات ، والبصر بالسوءات والتشوهات ، يتبعه انشقاق العالم وتفسخه وهبوب أعاصيره ، ثم تحلل الآخرين وبرز تضاريس خطاياهم ومن ثم يستبشع الرجل أن يدلى بدلوه في تلك البئر المسممة ، فلن ينضج الوعاء بغير ما فيه ، ولن ينجب البشر الأخساء سوى أضراب لهم في الخسة والسوء ، ويوثق الرجل بين التزامه الفكري المبدئي هذا ، وبين علته الأساسيين وهما فساد الطبيعة الإنسانية ، ثم ضلالها واغترابها في عالمها الغريب المتناقض المتهرىء ، فيقول :

لو أن كل نفوس الناس رائية كراى نفسى ، تناءت عن خزاياها
وعطلوا هذه الدنيا ، فما ولدوا ولا اقتنوا ، واستباحوا من زواياها^(٤٠٤)

(٤٠٠) اللزومات : ٨١/٢ .

(٤٠١) السابق : ٧٨ العرش : الزرع .

(٤٠٢) السابق : ٤٣١ .

(٤٠٣) السابق : ٣٤٥ .

(٤٠٤) السابق : ٦١٩٠

ويقول في ذلك أيضاً :

تواصل حب النسل ما بين آدم وبينى ، ولم يوصل بلامى بلاء
ثم لا يلبث أن يفسر موقفه بالكشف عن ذلك الشعور بالإثم والعداء المستحكم
وللتبادل بين الآباء والأبناء ، إذ هم جميعاً يتسعون جحيم المعاناة في الحياة فيقول :
على الولد يجنى والد ولو أنهم ولا على أمصارهم حصاء
وؤادك بعدا عن بنيك وزادهم عليك حقودا أنهم خباء
يرون أما ألقاهم في مؤرب من العقد ، ضلت حله الأرباء^(٤٠٥)

إن الآباء قد جنوا على أبنائهم جناية الحياة مهما صار شأنهم فيها ، إذ لن يعصمهم من
أذى الدنيا ومعاناة شرور الوجود منصب ولا جاه ، وكلما كانوا ذوى تبصر في الأمور
وإدراك لحقائق الكون ، ازدادوا إحساساً بجريمة الآباء عليهم إذ أخرجوهم بالإسالة من
خيرية العدم المطلق إلى شرية الوجود .

ويرجع الرجل جريرة الحياة إلى الناجل الأول إذ يقول :

دع آدم .. لا شفاه الله من هبل ييكى على نجله المقتول هاييلا
ففى عقاب الذى أبداه من خطايا ظلنا نمارس من سقم عقايلا^(٤٠٦)
ويتمنى لو أن المأساة لم تتم فصلاً ، وانتهت عند مشهدها الأول ، فيقول :

يا ليت آدم كان طلق أمهم أو كان حرمها عليه ظهار
ولدتهم فى غير طهر ، عاركا فلذاك تفقد فيهم الأظهار^(٤٠٧)

فالخطيئة الآثمة يراها الرجل ضاربة في الأصول منذ البدء ، والإحساس بالجنابة ، ومن
ثم بالغرابة والتمزق والتساقط قديم قدم الحياة الإنسانية ذاتها .

والرجل - كما أسلفنا - مرهف الإحساس بمناخ الفساد والإفساد الذى يعتور الناسلين
والنسل جميعاً فنراه يمعن في تصوير مخنة الآباء في أسائهم ، وهو إذ يفعل ذلك ، فإنه يربطه
بإحدى علتيه الأساسيتين في رفض مطلق الحياة ، هى عبء الإنسان وفساد هه بهه .
كينونته .. فيقول :

(٤٠٥) اللزوميات : ٤٢/١ اللام : شخص الإنسان ، الباء : الزواج ، المؤرب : المحكم من العقد .

(٤٠٦) السابق : ٢٩٥/٢ العقابيل . بقايا انقض .

(٤٠٧) السابق : ٤٦٥/١ العاركة : الخافض .

واشتر سسل - يسقى النول - به
أصاح دانت من شينا و حمره
لم سسل ، وحاد نلحسان أب
فليبه كان عن آتائه دفعا
لا الحى أنعى ، ولا في هالك شععا
فكان حزبه بأعلى هضة رفعا^(٤٠٨)

فهؤلاء الأبناء المرتجون ليسوا بقمة دنيوية على آبائهم ، ومجلبة للخزى فحسب ، بل هم كذلك مصدر قلق وسخط قد يودى سلامهم الدينى أيضاً ، فليت الحياة كلها ماكاتب ، ولا انتسب الأبناء فيها إلى الآباء .

وبصور أبو العلاء تنكر الأبناء للآباء تصويراً مشجياً .. فيقول :

إذا النسل أسواه الأب ، احتاج أنه
فكم ولد ، للوالدين مضيع
طوى عنهما القوت الزهيد نفاسة
يرى خرقدى وحشية بدليهما
ولامهما عن فرط حبهما له
أساء ، فلم يعدلما بشراكه
يعيرهما طرفاً من الغيظ شافنا
ينام ، إذا مآدفا ، وإذا سرى
إن ادعيا في وده الجهد صادقاً
يعشهما في الأمر هان ، وطالما
يسرهما أن بهجر الرجم دهره
ولو بمشار العين يوحى إليهما
يودان ، إكراما ، لو انتعل السهى
يدم لفرط العى ما فعلا به
ويؤثر بالسسر الكبن سواهما
يموت ، ويبقى ماله وحلاه
يجازيها بخلا ، بما نجلاه
وجراه سارا الحزن ، وارثلاه
وما فرقدا مسراهما بسداد
وفي بغضه إياهما عذلاه
وكانا بأسوار الدجى عدلاه
كأنهما فيما مضى نبلاه
له الشكو باتا الغضى ماكنحلاه
وما اتها فيه ، فيتنحلاه
أفأا عليه النصح ، وانتخلاه
وأنهما من قبله نزلاه
لوشك اعتزال العيش ، لاعتزلاه
وإن حذيا السلاء ، وانتعلاه
وأحسن وأجمل بالذى فعلاه
فينقله عنه ، وما نقلاه^(٤٠٩)

وتلك المثرية الرومانسية المحملة بالشجن والأسى ، والمصورة لجحود الأبناء وأنانيتهم في معاملة الآباء ، لتقوم دليلاً على أن أبا العلاء ماترك سيلاً دون أن يحاوله - كى يدرك

(٤٠٨) اللزوميات : ١٣٣/٢ .

(٤٠٩) السابق : ٥٩٤ . فرقدا وحشية : ولناها ، فرقدا مسراهما : النجمان المعروفان ، الشراك : سير النعل الشفس : النظر إلى الشيء كالتعجب منه أو الكاره له ، تباله : ذهباً بقله ، أسقامه الرجم : القبر ، السلاء : شوك النخل .

مبتغاه في المحاجة بين الناس وبين الزواج والإنسال ، وبدهى أن مثالب الأبناء المشينة في تلك المقطوعة ، لاحقة بآبائهم أيضاً ، فأباء اليوم كانوا أبناء الأمس ، ومن ثم فالخطئة والسوء في كنه الطبيعة الإنسانية من حيث هي ، وفي كل زمان دون استثناء ، وعلى ذلك ف رؤية النص السابق بمنظور الفكر العلائقي العام ، لا تضعه ضمن الشعر الأخلاقي أو الوعظي التقليدي ، بقدر ما تسلكه في الحثيات الإبداعية التي يقدمها الرجل بين يدي قضيته لتعطيل الحياة وتكريس العدم .

إن الرجل - كما رأينا - قد تناول الأمر مجرداً من لدن آدم ، ثم تناوله بمفهوم أخلاقي يوجب الترفع عن دفع نسلنا إلى أهوال الحياة بدون طائل ، ثم بمفهوم ثالث هو استشرء الفساد في الجنس الإنساني من أصوله إلى فروعه كما يجسده صنيع الأبناء الجاحدين بالآباء . ويقول الرجل في تنويع آخر ، سعياً إلى مبتغاه :

إحذر سليلك ، فالنار التي خرجت من زندها، إن أصابت عوده احترقا^(٤١٠)
إنها نيران الطبيعة الإنسانية المستعرة ، والآكلة المتأكلة من الأزل وإلى الأبد .
وفي استبطان بالغ لقضيته ، وتمثل فائق لاغتراب العالم والوالدين والمولودين جميعاً يقول الرجل :

وليت وليدا مات ساعة وضعه ولم يرتضع من أمه النفساء
يقول لها .. من قبل نطق لسانه : تفيدني بي : أن تنكبي وتسائي^(٤١١)
ويقول أيضاً :

واعترف الشيخ بأبنائه وكلهم ينذر منه انتفاء
رهم بالرفق ، حتى إذا شبا ، عنا الوالد منهم جفء^(٤١٢)
ويقول :

يشقى الوليد ، ويشقى والداه به وفاز من لم يوله عقله ولد^(٤١٣)

(٤١٠) اللزوميات : ١٩٦/٢ .

(٤١١) السابق : ٦٣/١ .

(٤١٢) السابق : ٧١ - رهم : رباهم - عما : من العناء : التعب .

(٤١٣) السابق : ٣٢٦ - يوله عقله : يذهب وحداً .

وفي تنويع آخر ، يجدل بين عربة الحياة وعربة الإنسان ، في تكوين متصل يربط
البدايات بالنهايات والأسباب بالنتائج ، يقول الرجل :

أيا سارحا في الجو ديباك معدن يفور بشر ، قابغ في غيرها وكسرا
فإن أمت لم تملك وشيك فراقها فحف ، ولا تنكح عوانا ولا بكرا
وألقاك فيها والمداك ، فلا تضع بها ولدا يلقي الشدائد والنكرا^(٤١٤)

فإذا كان المرء لا يملك وشيك فراق ديباه بالموت الطبيعي المعجل ، أو بالانتحار
الجسدي الذي رفضه أبو العلاء ، فلا أقل من أن يتأثم فلا يقارف ما ينعه على والديه من
جريمة قذفه إلى أهوال الحياة ، ومن ثم يجنب أبناءه ذلك المصير ويبقيهم في نعمة العدم كما
قال وفعل أبو العلاء .

ويقول المعري ، صادراً عن الرؤية ذاتها :

لقد وضعت حواء أملك بكرها بدار الرزايا ، من عوان ومن بكر
دع النسل ، إن النسل عقباه ميتة ويهجر طيب الراح خوفاً من السكر^(٤١٥)

فلا مسوغ لدى الرجل في أن يستمر البشر في مقارفة جريمة تكريس الحياة بالإنسال ،
وقد تبين لهم باليقين كله عبث الكون وفساده عبر الزمن ، وإذا كانت الخمر - على
اشتائها - تهجر لعقباها في حجب الفكر ، فلا بد من قهر شهوة الإنسال تجنباً للجريمة مد
الحياة بأسباب الوجود والاستمرار ، وبالتالي القضاء على الأبناء بشقاء مؤكد هم في غنى
عنه لو تركوا في ملكوت العدم :

وإذا أردتم للبنين كرامة فالخزم أجمع تركهم في الأظهر^(٤١٦)

إن الرجل الذي مافتىء فكره ووجدانه في حركة مد وجزر ، يتصلان بمفردات الكون
ثم ينفصلان للتأمل والإبداع ، ولم يوقفهما عن ذلك الدور سوى الموت ، إن هذا الرجل
المتفرد في كل شيء ، لتغشاه الدهشة من بنى الإنسان الذين افتقدوا الخزم ، وانسموا
بالخمر والتلاشي ، إذ لودرت فاقدات العقل من المخلوقات فوضى الحياة وعشيتها
ولا جدواها ، لتوقفت عن خطيئة الاستمرار فيها فما بال البشر وقد تيقنوا من لاشيئية

(٤١٤) اللزوميات : ٤٨٢/١ .

(٤١٥) السابق : ٥٢٠ العوان : المرأة في مصنف العمر

(٤١٦) السابق : ٥٦٦

الكون ، بل ومن معاناتهم وتلاشيهم واشتقاقهم هم أنفسهم ، ما بالهم أعجز من أن يكفوا عن مواصلة هذا الهراء العاثر كله ؟ يصدر الرجل عن ذلك وعن إحساسه بفداحة فساد الكون ، وتقاعس الإنسان وتلاشيهِ أمام مصيره ، فيقول :

كل على مكروهه مبسل وحازم الأقوام لا ينسل
فسل أبو عالنا آدم ونحن من والدنا أفسل
لو تعلم النحل بمستارها لم ترها في جبل تعسل^(٤١٧)

فلا أدل - وفقاً لأبى العلاء - على غياب وعى الإنسان بعثية وجوده ، وسوء مصيره من هذا الافتراض الفنى الذى طالما نوع الرجل فى الاتكاء عليه لتجسيد معطيات فكره وشعوره ، إن أبا العلاء كما رأينا - كثيراً ما يرمز للإنسان ، أو يوطئ للحديث عنه وعن قضاياها ، باستخدام مفردات الكون من حيوانات وطيور وأجرام سماوية ، واستخدامه الفنى للنحل والإعسال فى الأبيات ، يجسد لنا كم كان إنسان هذا الكون فى التصور العلائقي فسلاً متخاذلاً فى مواجهة غث عالمه ولا جدوى وجوده ، إذ هو مستنسر من لدن آدم فى تكريس الحياة على الرغم من سحقها إياه ولا منطقية وجوده أو جهده فيها .

والذى لا شك فيه ، أن أبا العلاء يكرس طاقاته الإبداعية كلها لإبراز تلك الحقيقة النفسية الذاتية المرعبة التى استولت على كيانه وزلزلت أركان وجوده ، ألا وهى حقيقة إحساسه الذاتى بالغثيان والاعتراب وفقدان الهوية والقصد ، تدمم بأعماق داخله ، ثم نصاعد إلى خارجه لتجتاح الحياة والأحياء جميعاً ، وأبو العلاء لا يجهل بالتأكيد أن الاستمرار فى الحياة هو أمر غريزة قاهرة لا حيلة للإنسان فيها ، وربما لا يفل من جبروت تلك الغريزة إلا ذلك الإحساس الوجودى القاتل بالانكسار والسقوط وانعدام المعنى فى كل شيء ، ورحمة الله عز وجل ، هى وحدها التى شاءت ألا يعانى تلك التجارب الفكرية والشعورية إلا النادرة - ليس من عامة البشر - بل من الفنانين والمفكرين وذوى الاستعدادات الفائقة ، وغاية الندرة أن يعانى تلك التجارب العاديين من أفراد المجتمع الإنسانى ، فتلك معاناة ، إن لم تفض إلى الانتحار كما حدث ويحدث فى عالمنا المعاصر ، ولما تدل منطقية الاستنتاج على أنه قد حدث بالضرورة أيضاً عبر تاريخ الإنسان فى الكون ، فإنها قد تفضى إلى مواقف مشابهة لموقف أبى العلاء خلال خمسين سنة من سنى حياته ، ونحن ، وإن كما بأناية الفنانين والنقاد المشروعة قد حنينا ثمار التجربة العلائية

عطاء فنياً رفيعاً ومثرياً للوجدان والفكر ، فإنه لا يجوز أن ننسى للحظة واحدة ، تلك المعاناة الرهيبة التي عصفت بالرجل إبان هذه السنين المتطاولة إذ هو منشق على نفسه ، منشق على الكون، يتحسس ، بل يستشق بفكره وشعوره ذلك القبح الضارب إلى جلدور كل شيء ، وذلك العبث والسقوط والغثيان والاعتراب وقد اكتنفت الوجود والموجودين في آن معاً .

.. وبعد .. فلقد أسلفنا أن انتهاء المعرى إلى نفى العلة الغائية للوجود قد أدى إلى الإحساس الفادح بعشية الحياة وانعدام هويتها . ومن ثم تلبث - بحكم تكوينه الفكري والوجداني - إزاء معالم الفساد وانعدام الحكمة والقصد فيها ، ورأينا كذلك أن إيمانه بحيرية الإنسان قد انتهى به إلى الإحساس المدرك بأنه غريب ، بلا هوية ، ذو مكونات قميئة وطبيعة فاسدة ، إذ لا خير فيمن لا حرية ولا إرادة له ، ولقد أسلفنا أيضاً أن الرجل تحت وطأة الإحساس الكياني بذلك قد انشق على نفسه ، وتلمس بصراحة مفزعة سوءاته ، وخواءه ، وصراع مكوناته الداخلية ، في الوقت الذي صنع الصنيع نفسه بالحياة وبالأخرين جميعاً ، فهل من الممكن أن تحمل معاناة الرجل ، وتجربته الإبداعية الكيانية الوجودية تلك ، على أنها غمط من الهجاء المقذع في الحياة والأحياء ؟

يقول الدكتور زكي مبارك : « هل زهد أبو العلاء في أكل اللحم ؟ هذا تمويه وتضليل ، كان الرجل يتخرج من لحم الطير والحيوان ، ولكنه كان مولعاً بأكل اللحم المحرم .. لحم الإنسان ، فما ترك فئة ولا جماعة إلا انتاش لحمها بأنياب حداد ، لقد انسحب المعرى من المجتمع ، وما كان ذلك باباً من أبواب الزهد ، وإنما كان فرار المناضل الذي تعب من النضال ، وماذا صنع المعرى حين انسحب من المجتمع ؟ أترويه نظر إليه نظر الرقيق والعطف ، وذلك واجب الفيلسوف ؟ ما صنع شيئاً من ذلك ، وإنما مضى دهره في أكل لحوم المجتمع ، ولو كان قلبه أحس النور لعرف أن المجتمع قد يفسد من حيث لا يريد ، لو كان قلبه أحس النور لعرف أن المجتمع غير مسئول عما يعانى من أوهام وأضاليل ، فتلك موارد القرون الطوال ، لو كان المعرى على شيء من الصفاء لعرف أن المجرم قد نجس وهو غير مسئول » (٤١٨) .

(٤١٨) زكي مبارك : « هل كان المعرى يكره الدنيا ؟ : ٨٩٢ ، بحث عدد الحلال الخاص عن أبي العلاء المعرى

وذلك الفهم بعينه ماثل لدى الدكتور طه حسين في تعليقه على ما اتهم به المعري من هجاء الأنبياء ، فهو يرى أنه قد هجا البشر جميعاً بما فيهم الأنبياء .. يقول : « فليس من الحق أن أبا العلاء لم يهج أحداً إلا الأنبياء ، ولكن الحق أن أبا العلاء قد هجا الناس جميعاً ومنهم الأنبياء ، هجا الناس جميعاً ، وذلك شائع في اللزوميات كلها » (٤١٩) .

ولا يناظر حكم الناقدين على أبى العلاء غرابة ، إلا قول أحدهما ، وهو الدكتور طه حسين ، إن الرجل قد أخذ بضروب من التقية « فألغز وغلا في الإلغاز ، واصطنع الاستعارة والمجاز ، ودار حول كثير من المعاني دوراناً ، ولم يرد أن يتعمقها في شعره أو نثره ، مخافة أن يظهر الناس على رأيه ، وأن يعرفوا من أمره ما كان يجب أن يجهلوا ، ويطلعوا من سره على ما كان يؤثر أن يظل عليهم مستغلقاً ، ودونهم مكنوناً » (٤٢٠) . وكذلك قوله : « فأبو العلاء رجل أتعب نفسه وأتعب معاصريه ، وأتعب الناس بعده ، وسيظل يتعبهم إلى آخر الدهر ، لأنه على صرامته وصراحته واستقامته في حياته العملية ، لا يسلك الطريق الواضحة المستقيمة في عرض آرائه ، إنما يلتوى أشد الالتواء » (٤٢١) .

والحق أن المعري ما اتقى وما ألغز ، وما اعوج في تصوير صلته الوجدانية والفكرية بالكون وما التوى ، وذلك لسبب ساطع فصلناه آنفاً وأقمنا الأدلة النصية عليه وهو أن هذه الحياة العملية الصريحة التي يقر بها الدكتور طه حسين ، لم تكن سوى تعبير سلوكي عن موقف كياني صريح أيضاً هو استشعار الانشقاق والفساد واللاجدوى في الذات وفي الآخرين وفي الكون ، ومن ثم الانتهاء إلى رفض الوجود والتشوف للخلاص في العدم ، ومن الواضح أن الإلغاز والالتواء المشار إليهما قد نجما ، إما لأن بعض الباحثين لم يصدقوا الرجل حين أخبر عن نفسه ، وإما لأنهم لم يدأبوا في الوصول إلى كنهه وجوهره ، وإنما رأوه رؤية فوقية جاهزة المعالم وفق ما عندهم ، لا وفق حقيقته .

ولما كنا قد فصلنا القول آنفاً في هوية المعري بين الفن والفلسفة ، وفي القيمة الفكرية لتجربته الزهدية ، فإننا سنضرب صفحاً عما ورد لدى الدكتور زكي مبارك خاصاً بهذين الموضوعين ، وفيما قبل عن الهجاء وانتياش المعري لحوم المجتمع والأنبياء ، من قبل الناقدين ، نقول إننا ماعهدنا أبا العلاء ، ولا نحسب غيرنا عهده هجاء مقذعاً ، وفضلاً عن أن دواعي الهجاء الشخصية ، أو الاجتماعية العامة منفية تماماً عما يحمل على الهجاء من إبداع الرجل ، نقول إن القضية في الأساس يفسرها اختلاف الرؤية والتناول النقدي

(٤١٩) طه حسين : مع أبى العلاء في سجنه : ٤١٤ طبعة دار الكتاب اللبناني ضمن المجموعة الكاملة لأعمال طه حسين . المجلد العاشر .

(٤٢٠) السابق : ٣٣٢ .

(٤٢١) طه حسين : بحث بعوان الفصول والغايات : ١٩ ضمن المهرجان الألفي .

لشخصية الرجل وإبداعه . فمعايشة ذلك كله من الداخل ، والتآلف الطويل مع معطيات المعرى الإبداعية ، وخلقه الفنى لتجربته ، تجعلنا نذهب إلى أنه ليس مستحيلاً أن نرد كل معلم من معالم التجربة العلائقية إلى أصوله ، فالرجل لم يكن هجاء ولا شتاً ، وإنما كان صادراً عن واقع نفسى وفنى يفعم كيانه ومؤداه ضرورة تعطيل الحياة والإنسان لأنهما الفساد والشر ، وتكريس العدم المطلق لأنه النعمة والخير ، واستقصاؤه المتأمل هذا لنقائص الطبيعة الإنسانية ، والذي يسمى هجاء لدى هؤلاء ، هو نتاج طبيعى لما انتهى إليه الرجل من جبرية الإنسان ، وهو استقصاء لم يكن قاصراً على مثالب الأفراد والبشر بعامة كما يشيرون ، وإنما امتد ليلور مثالب الكون المطلق ، وصدر الرجل فيه كما أشرنا عن إيمانه الثابت بانتفاء العلة الغائية عن هذا الكون . وفيما يتصل بنقائص الطبيعة الإنسانية ، لاحظنا أن الرجل لم يستثن نفسه من ذلك ، وما من مثلية أثبتتها على الآخرين إلا وأقر بأنه شخصياً موبوء ومشين بما هو أسوأ منها ، وتلك قرينة لا يمكن التقليل منها على أن الرجل لم يكن - بأى معيار من المعايير - يمارس الهجاء ، وإنما كان يحاور ويشخص معنى مطلقاً يشملهم ويشمل الأحياء قاطبة ، وهو الطبيعة الإنسانية ، وواضح من النصوص التى أوردناها أن وطأة إحساس الرجل بفقد الحرية وانعدام الإرادة ، قد انتهت به إلى يقين وجدانى بأن الإنسان ليس فى حقيقته سوى عبد فعلى ، عبد لميلاده وموته ، عبد لشهواته وقدره ، ولأعظم وأحقر تفاصيل حياته ، والتمعن الصادق فى كل ما رصد المعرى من سوءات الإنسان ، يقطع بأن الرجل فى تجربته الوجودية تلك ، قد تمثل التاريخ الإنسانى تاريخ عبودية للإنسان منذ آدمه ، أو أودمه الأوائى على حد قوله ، وخلال تاريخ العبودية الرهيب هذا ، ورث ذلك القن الذى هو الإنسان ، كل رذائل الأقبان التى انحدرت إليه من أصوله الأولى عبر ملايين السنين ، ونحن نرى أن جدوى النقد لا تكون إلا بتمثل عطاء الفنان من الداخل ، وفقاً لتكوينه الذاتى ، وتبعاً لمسار معاناته ومنطق إبداعه ، وإلا بات النقد تجربة إنشائية فوقية منفصلة عن موضوعها ، يملئ الناقد من خلالها آراءه وتصورات الشخصية على الفنان وفنه كليهما ، ولا يغنى مثل ذلك النقد عنهما شيئاً ، ونلاحظ أن الدكتور زكى مبارك قد استخدم « لو » الشرطية فى النص الذى أوردناه ثلاث مرات ، ودلالة ذلك ساطعة على سعيه كى يفرض تصوراتة الذاتية وحلوله العقلية الجاهزة على موضوع نقده ، ولا يدأب كى يتمثل ذلك الموضوع من داخله ليفسره وفقاً لدوافعه الفكرية والنفسية والإبداعية جميعاً .

ولقد أوردنا من نصوص المعري ، ما يكفي للدلالة على أنه ربما كان أكثر إدراكاً لعجز الإنسان أمام قدره وملايسات حياته من الدكتور زكي مبارك نفسه ، والذي نحسبه قد خفى على الدكتور من أمر المعري ، هو أن الرجل فضلاً عن أنه لم يكن مصلحاً اجتماعياً أو واعظاً أو فيلسوفاً ليصطنع منهج العطف والرفق على نحو ما أشار الدكتور الناقد ، فإنه لم يكن كذلك فنانياً محايداً إزاء الكون والإنسان ، بفرض إمكان وجود مثل هذا الحياد الفنى ، وإنما كان إلى الصميم من فكره ومشاعره فى خضم تلك التجربة الكيانية الرهيبة التى زلزلت أركان وجوده وأوقفته دون حجب تجاه دلائل العبث واللامنطق فى الوجود ، والتمزق والغثيان والتساقط فى الإنسان .

على أنه من الإنصاف للدكتور طه حسين ، أن نقول بأنه اقترب - أو كاد - من تمثيل جانب من حقيقة التجربة العلائقية ولكنه من أسف لم يكمل ذلك التمثيل ، ولم يمس معه إلى غاية مداه .. يقول الدكتور طه حسين : « وأكبر الظن أن أبا العلاء كان مخلوعاً عن نفسه حين ظن أنه لم يهيج أحداً ، لأنه فهم من الهجاء ، أو أراد أن يفهم من الهجاء ، ما ذهب إليه الشعراء من قبله حين عملوا إلى أشخاص بعينهم فثلبوهم أقبح الثلب ، وتتبعوا ما فهم من النقائص اليسيرة أو الكثيرة ، فأظهروها وغلوا فيها ، ومن الحق أن أبا العلاء لم يهيج أحداً بهذا المعنى ، كما أنه لم يعب أحداً بهذه العيوب التى تمس شخصه وتحقره بين مواطنيه ، وإنما استقصى عيوب الناس المشتركة بينهم ، وتعمق نفوس الناس فأظهر دخائلها فى لهجة عنيفة قاسية ، وهو مع ذلك متجنب كل التجنب للإقذاع وإذاعة الفاحشة ثم هو لا يريد بهجائه إساءة ولا انتقاماً ولا تشهيراً ، وإنما هو صاحب أخلاق يريد التهذيب والإصلاح » (٤٢٢) . وهكذا نرى الدكتور طه حسين يلوب حول حقيقة التجربة العلائقية ، ولا يردّها ، يفعل ذلك حين يتحدث عن تعمق الرجل نفوس الناس وإظهار دخائلها ، ولكنه لا يلبث أن يحجم حيناً يقيس ذلك بمعايير الإصلاح والتأديب أو حين يقيسه إلى الهجاء المقذع وغير المقذع .

ويقول الدكتور شوقي ضيف عن معاناة المعري : « ولا شك أن أبا العلاء بتشأومه وسخطه على الدنيا والناس من حوله ، يثير فى أنفسنا ضروباً من الشفقة عليه ، إذ كان يتجرع الحياة غصصاً خالصة ، ولو أنه أخذ نفسه بالرضا والتسليم فاقتنع بحظه وحظ

(٤٢١) طه حسين : بحث بعنوان : الفصول والغايات : ضمن المهرجان الألفى .

(٤٢٢) طه حسين : مع أبى العلاء فى سجنه : ٤١٦ .

الناس من حوله ، وما في دنيانا من نصب وعذاب لاستراح وآوى إلى ظل ظليل ، ولكنه لم يرض ولم يسلم ولم يقتنع فسعر نفسه وأودى بها في هذا الجحيم المظلم من الإحساس بالشقاء والتعاسة وما ينطوى فيهما من تشاؤم شديد ، وظل في هذا الجحيم يصارع الناس ويصارع الحياة حتى صرعه « (٤٢٣) » .

ونحن بعد لا ندرى كيف يأخذ الإنسان نفسه بالتسليم والرضا فيتجنب الشقاء كما تمنى الدكتور شوقي ضيف لأبى العلاء ، فمبلغ علمنا أنه التكوين الفكرى والنفسى للإنسان - وهو مناط الرضا أو الرفض والتمرد - لا يكون بقرار إرادى منه ، فضلاً عن أن هيمنة الإرادة على الحياة الروحية المستسرة للإنسان ، موضع ريبة شديدة لدى أبى العلاء خاصة ، ونحن لم ننس بعد مدى تأكيد الرجل على ذلك ولا سيما عندما عرض للصراع بين الإرادة ودوافع الطبع . وهذا الظل الظليل الذى تمناه الناقد لأبى العلاء مخلصاً من عذابه ، لا يكون فيما نعتقد إلا بهية صوفية من الخلق سبحانه ، تفيض بالسلام وتمنح طمأنينة القلب والروح ، والتجربة الصوفية لا قواعد لها ، وليست النفوس فى الاستعداد لتقبلها سواء ، بل إن بعضها ليستحيل عليه ذلك تماماً كما سنوضح فى جزء تال من هذا الفصل . على أنه لا بد من الإشارة إلى أن تقييم الدكتور شوقي ضيف للتجربة العلائية على أنها تشاؤم وسخط على الناس ، هو عندنا تقييم يسطح من تلك التجربة ويضعها دون ثرائها الفكرى والروحى جميعاً .

والحق أن فى تلك القضية أبلغ الدلالة على الآصرة التى لا تنفصم بين الإبداع والنقد كليهما ، إذ إن كلا منهما يكمل الآخر وينميه ويفسره ويتطور به . فالدكتور طه حسين ، وهو ذو حس فنى وذوق أدبى لا شك فيهما ، رأيناه من خلالهما يخلق على مشارف الحقيقة فى تلك القضية ، غير أن معطيات النقد لم تكن تسعفه آنذا ليحط فى القلب من حقيقة التجربة العلائية على نحو ما أتاحه النقد الجمالى للنقاد فيما بعد ، وعلى ذلك باختلاف روح تناول وأدواته ، ومسارات الرؤى الفكرية بين النقاد ، لا بد أن يفضى فى النهاية إلى نتائج مختلفة لما هم بصدد تقييمه من إبداع فنى ، فهذا الذى رآه الدكتور زكى مبارك هجاء شرساً وأكلاً للحم الإنسان ، وتناولناه نحن بتمثيل مختلف فوصلنا من خلاله إلى نتائج مغايرة تماماً ، يتناوله ناقد محدث ضمن دراسته لتعبير المسرح الطليعى عن وعى الإنسان بالعبث فيقول : « وكتاب المسرح الطليعى ، فيما تنبئ أعمالهم ، سادرون فى مغامرة فكرية بعيدة المدى ، انشقوا فيها على زمانهم وحاولوا أن

(٤٢٣) شوق ضيف : الفن ومناهجه فى الشعر العربى ٢٨٥ ، دار المعارف ، الطبعة الخامسة سنة ١٩٦٥ .

يسبقوه مثلما فعل من قبلهم بودلير وكافكا ودستوفسكي ، إذ سبقوا ، بحساسية الإنسان المرهقة وحده العميق ، أحداثاً ما لبثت أن تحققت كما تنبؤوا ، وعززت صدق ما استجلوه وأعلنوه سلفاً ، وكتاب الطليعة المعاصرون لم يتخذوا ذلك المسار اختياراً ، بل أرغمهم الوعي بالعبث على التخلي عن كل تصور للوجود حازه العقل أو تعلل به من قبل ، ودفع بهم إلى الانصياع لرغبة بدت لهم في ضوء ذلك الوعي أخلاقية ومشروعة : رغبة في الخلاص من التعود الذي وجدوه متأصلاً في النفس ، على تقبل الوجود من خلال مسلمات تجدها النفس مريحة لها مجرد كونها مأمونة سهلة وميسرة لطول التواضع عليها ، حتى ولو كان الوجود ذاته يجردها من كل معقولة ويكشف من عبثها .

ويستطرد الناقد ليوضح ما يراه من إيجابية ينطوي عليها الصدور عن ذلك الإحساس بالعبث واليأس فيقول : « ولقد كان ذلك التمرد ذاته ، على ما فيه من تشاؤم ، منجاة لأولئك الكتاب من التردى في اليأس ، حقيقة أن مسرحهم يقف موقف الشقاق والمناوأة من الكثير مما يؤمن به عصرهم وتقوم عليه حضارتهم ، وحقيقة أن ذلك المسرح يصدم مشاهده ويزرى به ، ويسلب من قيمة قداستها ، ويعرى حياته وحضارته ، ويكشف له عما فيها من خواء : مسرح وصفه يونسكو بأنه عودة إلى مالا يطلق ، يصل بكل مايتناوله إلى أقصى حدة له ، إلى حيث تكمن منابع المأساة ، مسرح عنف ، كوميدى بعنف ودرامى بعنف ، إلا أنه يفعل ذلك كيما يضع المشاهد وجهاً لوجه أمام الحقائق العارية المريرة لما وصلت إليه الحياة الإنسانية كما يراها كتاب ذلك المسرح » (٤٢٤).

ويشير النص السابق إلى جملة حقائق يحسن التبصر بها :

أولاًها : أن معاناة الفنان الإحساس بالعبث ، ثم خلقه خلقاً فنياً ، ليس ترفاً فكرياً يقصد إليه باختياريه ، وإنما هو قدره وما انتهى إليه تكوينه الفكري والوجداني ، أو ذلك التركيب الكياني الناتج عن تفاعل حضارة الخارج مع فطرة الداخل .

ثانية تلك الحقائق : أن تعرية العالم والخلائق وكشف الخواء الكامن في كل شيء وفقاً لواقع هؤلاء الفنانين الكياني ، هو عمل إيجابي ، على الأقل فيما يتعلق بموقف هؤلاء الفنانين من الوجود الإنساني .

ثالثة تلك الحقائق : هي أن النقاد المحدثين حينما يرون الفنانين المعاصرين طليعيين في معاناة ذلك الإحساس بالعبث وتحليقه فنياً ، أو حتى حينما يعودون بإرهاصات ذلك إلى الواقعية القديمة لدى بلزاك وموباسان ، فإنهم في الحقيقة يضيقون على أنفسهم مدى الرؤية

(٤٢٤) شفيق مقار : خمس مسرحيات طليعية ليرمين اويسكو : مقدمة المترجم : ١٢ ، ١٣ .

ومجال الكشف لتاريخ النفس الإنسانية وترجمتها عن طريق الإبداع ، ذلك أن عمر معاناة الإنسان في الكون ، هو عندنا وعند غيرنا أطول وأعمق من أن يسمح لنا بقبول تصورهم هذا ، ولا نحسب أن معاناة ذلك الإحساس هو من معطيات قرن أو قرنين من الزمان ، فميراث النفس الإنسانية عبر ملايين لا يعلمها إلا الله من السنين ، لا يمكن أن تتحول طبيعته هكذا ، تحولاً جذرياً وكيفياً خطيراً ، ليجد فيه - من العدم - ذلك الإحساس المروع بالعبث والخواء ، حتى وإن شهد عالمنا المعاصر حربين كونيتين وعانى من أهوال انشطار النواة لتدمير الإنسان ، ونحن - بكل المقاييس - نرى أن أهوال انشطار النفس الإنسانية أعمق في رحم التاريخ الكوني مما يتيسر تحديده ، وأن معاناة النفس البشرية المعاصرة إن هي إلا تنويع في الكم والكيف على رصيد نفسى ثابت ومتراكم ومستفحل عبر تاريخ الإنسان ، ويكفى أن نتذكر الصراع الرهيب للإنسانية ضد نفسها ، وبغرائز وأسلحة وحشية ، في حروب بلغت دمويتها وقسوتها حد الخرافات ، ويكفى أن نتذكر مجابهة البشر منذ بدء الخليقة أهوال الطبيعة من وحوش وزلازل وبراكين ومجاعات مرعبة ، ولا نستبعد أن يكون بين تلك الأهوال انفجارات نووية رهيبة من فعل الطبيعة ذاتها ، نقول .. يكفي ألا يغيب عنا شيء من ذلك لندرك أن القول بالألا جديد تحت الشمس هو قول لا يخلو من قدر هائل من صواب تمثل حقائق هذا الوجود الطبيعي والإنسانى الذى نعيشه ، وإذا كان المعول في اعتبار فناني العصر الحديث طليعيين على تجسيدهم معاناة العبث في أعمال إبداعية ، فنحسب أننا لا نجاوز الحقيقة إذا قررنا أن أبا العلاء قد ترك لنا ذلك الإحساس تام الملامح ، مكتمل الأركان في أعماله الإبداعية خاصة اللزوميات على نحو ما فصلنا آنفاً ، هذا فضلاً عن أنه كما أشرنا ، لا يتمتع لدينا أن يكتشف الإنسان كلما أوغل في تحسس تاريخه النفسى السحيق ، أنماطاً من الإبداع مختلفة ، قد تكون بدائية وساذجة ، ولكنها ستكون بالقطع ذات دلالات بالغة على تركيبات النفس الإنسانية العامة وتحولاتها عبر التاريخ .

التصوف أو طلب المستحيل :

ولقد انتهت التجربة العلائية إلى أنه ليس غير الموت طريق للخلاص من أوصاب الكون ومعاناة الاغتراب والإحساس بالعبث في الحياة والأحياء جميعاً ، وقبل أن نعرض لتفصيل ذلك ، نتلبث قليلاً لتساءل : ترى هل كان بوسع المعري ، وفقاً لمكونات نفسه وواقع معاناته وبمنطق شعوره الكامن ذاته ، ترى هل كان بوسع أن يجد سوى هذا المخرج ؟ هل كان بمقدوره مثلاً أن يجد في ملكوت الإيمان المطلق ورحاب التصوف العبق بسلام القلب وطمأنينة الروح خلاصاً لروحه المعذب ؟

.. يعرض الدكتور العشماوى ما انتهى إليه ويلسون من أن الخلاص من مثل تلك المعاناة الرهيبة ليس في غير تنمية ملكة الكشف الصوفي عن طريق الإرادة .. يقول : « ماذا يمكن للغريب أن يفعل إذا كان تفكيره تفكيراً عقلياً صرفاً ؟ تلك هي المشكلة العويصة التي تجابه الغريب ، على أن تحديد الغريب لمشكلته على هذه الصورة قد مهد السبيل أمامه لحصر ما يحتاج إليه من وسائل الخلاص ، إنها إذن مشكلة الإنسان العاقل الذي فقد إيمانه بالله ولم يجد ما يعوضه عن هذا النقص ، إنها أزمة العقل المسيطر على إنسان ، فأضعف العقل الصرف مركز الإشعاع العاطفي في الإنسان وهو العقيدة الدينية ، من أجل هذا نادى ويلسون بضرورة تنمية ملكة الرؤيا والكشف الصوفي عن طريق الإرادة ، ذلك أن العقل الحديث يشك في إمكانية حدوث هذه الرؤى إلا إذا كان شيئاً صادراً عن الإرادة ، ومن ثم فإن الرؤيا عند ويلسون ليست رؤيا القديسين والأنبياء ، أو ليست هي الرؤيا التي تحدث لإنسان كشف عنه الغطاء ، وإنما هي الرؤيا التي تخلقها الإرادة خلقاً ، وفي مقدور الإرادة إذا قويت ، أن تصبح عاملاً حيوياً قادراً على إحداث الرؤى ، من هنا يتضح لنا كيف استطاع ويلسون أن يلتقط من نيتشه ركناً هاماً من أركان فلسفته وهي ضرورة تحول الفرد إلى قوة دافعة وإرادة خارقة تمكنه من تحقيق ما خفى من إمكانياته ، ومن ثم يصبح لوجود الفرد معنى أو طعم ، من أجل هذا دعا ويلسون إلى تطوير الإرادة وتنميتها ، وبالتالي تطوير ملكة الرؤى وتنشيطها ، وهو هنا يتفق مع ما دعا إليه بعض المتصوفة الإنجليز ، وما تدعو إليه الفلسفة الهندية ، وما انتهى إليه المتصوف اليوناني الحديث جوزدنجيف « (٤٢٥) » .

ويستطرد الدكتور العشماوى ليقول، إن كولن ويلسون عكف في نهاية كتابه على شرح أفكار هؤلاء المتصوفة عن كيفية تنمية ملكة الرؤيا عند الإنسان ، وصولاً للخلاص من وطأة الإحساس بغربة الكون « فليس الإنسان بقادر على أن يجلو عن نفسه ما يعتره من صداماً ، أو ما يغلف إحساسه من سماكة ، إلا إذا ظفر بشيء من السلام النفسي والهدوء الروحي ، فالذي يحجب عن الإنسان هذا القدر من الصفاء ليس إلا ما يفرق به نفسه من مشاغل ترتبط بالحياة اليومية المادية ، ومن أمور تتصل بالسعى للرزق وما يتطلبه بقاؤنا من الخوض في غمار الحياة العملية ، ومع إيمان ويلسون بأن هذه الأمور مسائل ضرورية بالنسبة لحياة الإنسان على الأرض ، إلا أنه يتطور مع ما يدعو إليه وليم بليك وغيره من المتصوفين ، من أن التأمل الروحي قد يؤلف بين الإنسان والوجود ، إن مثل هذا التأمل قادر على أن يحرر العقل من سلطان المادة ، ويجعله ينمو مع ما ينمو حوله من عناصر الطبيعة » (٤٢٦) .

(٤٢٥) العشماوى : الأدب وقم الحياة المعاصرة : ٤٠ .

(٤٢٦) السابق : ٤١ .

ونحن في الحق إذا ما تأملنا تجربة المعرى الميتافيزيقية ومعاناته الروحية ، لا نملك إلا أن نسأل : كيف ؟ .. وما الوسيلة ؟ كيف وما الوسيلة إلى « تنمية ملكة الرؤيا والكشف الصوفي عن طريق الإرادة » ، كيف وما الوسيلة إلى « تحول الفرد إلى قوة دافعة بإرادة خارقة تمكنه من تحقيق ما خفى من إمكانياته » ، إن التجربة العلائية تدفعنا دفعاً لرفض الزعم بإمكانية الرؤيا والكشف الصوفي عن طريق تنمية الإرادة ، هذا فضلاً عما يفرضه التداعي المنطقي للقضية من أن نقول بأن القضية الأساسية تكمن في تنمية تلك الإرادة ، فجلى أن ذلك أعقد من أن يتم بمجرد رغبة الإنسان فيه ، ولو بدأنا بالتسليم بوجود إرادة ذات شأن لدى المرء ، ليس بالتنمية التي يذهب إليها ويلسون ، فذلك عندنا مطلب غير واقعي ، وإنما بالمحصلة الفعلية للذات كما كان الشأن لدى أبي العلاء ، لما رأينا تلك الإرادة بمجدية في معانقة ضياء تجربة صوفية توحد الإنسان بالموجود الأعظم جل شأنه لتنتهي معاناته كما هو مأمول ، لقد خاض أبو العلاء تلك التجربة بالفعل ، وفقاً للمقاييس السابقة ولم يدرك رحاب التصوف ، بل ظل حتى نهاية أمره فريسة لمعاناته الرهيبة لا يرى من خلاص سوى ديمومة العدم ، وتأسيساً على ذلك نذهب إلى أن التحقق بتجربة صوفية منوط بالاستعداد الروحي وليس بالإرادة ، وذلك الاستعداد إن هو في حقيقته إلهة إلهية لا شأن ولا قدرة لعقل الإنسان وإرادته عليها ، فضلاً عن أن طبيعة ذلك العقل ، وكنه تلك الإرادة وإمكاناتها ليست جميعها مما يختاره أو يصنعه الإنسان لنفسه ، ومن ثم نقول إن مفاتيح التجربة الصوفية وفتوحاتها وأسبابها ومواقيتها لا دراية بها ، ولا قدرة عليها ولا قانون لها إلا في سדרه المنتهى .. يقول الأستاذ العقاد عن التصوف : « وهو ملكة فردية يستعد لها بعض الآحاد ولا تشيع في الجماعات وقد توصف « بالعقريّة الدينية » إذا بلغت مرتبة « التأصل والابتكار »^(٤٢٧) . ولقد امتلك المعرى جيروت العقل ورهافة الإحساس والذوق وقدرات الإبداع والخلق ، ولكنه حرم تلك الملكة الفردية ، أو بالأحرى تلك الهبة الإلهية التي لا يغنى عنها غيرها للتحقق بتجربة صوفية .. إن الرجل قد بذل أقصى الممكن من بشريته ، وأهدر غاية ما بوسعه من مطالب الغرائز ودوافع الشهوات ، وقبع في بيته لا يقتتل ، أو حتى ينتقل طلباً لمال أو سلطان أو متاع ، وصدق وأصاب تماماً حين أخبر عن نفسه فقال :

عشت من أيسر حل وتشبهت بظل^(٤٢٨)

(٤٢٧) عباس محمود العقاد : الله : ١٨٦ ، افلال ، العدد ٢٠٧ سنة ١٩٦٨ .

(٤٢٨) الروميات ٢٠ / ٢٥٩ .

ونخاض خلال ذلك تجربة معاناة وتأمل تكاد تكون فريدة السمات والأبعاد ، وأثبت من قبل ذلك ومن بعده إرادة لا قبل بها إلا للنوى العزم من جبايرة الإنسان ، غير أن أسرار السعادة الروحية والغبطة القلبية لا يعلمها ، ولا يهب مفاتيحها إلا الله سبحانه إذ إنه رغم المعاناة الرهيبة ، حرم الرجل من أن يبتدر روحه الغريب المعنى ، بقطرات سرمديات من عنوية الفناء في الحق سبحانه وتعالى ، وتمسكاً منا بأقصى الموضوعية ، نقول إن الرجل حرم من الوصول الصوفي طبقاً لما بين أيدينا من نصوص هي عمدتنا ووسيلتنا المشروعة الوحيدة لاستخلاص النهاية الروحية لتجربته الميتافيزيقية ، وخارج هذا النطاق ، فإن مصير الروح العلائية عبر مراحل التجربة وبعدها لا يعلمه إلا الحق سبحانه وتعالى وقد وسعت رحمته وحكمته كل شيء ، ونحن ، في إطار الموضوعية كذلك ، نقول إنه لو كانت الخواتيم في التجارب الصوفية منوطة بالمجاهدات والإرادات - وفقاً لمنحى كولين ويلسون ومن أخذ بمثل رأيه في تلك القضية - لتعين أن يكون أبو العلاء واحداً من المتصوفة الكبار ، بل إن بعضهم في القديم والحديث قد عدوه فعلاً من المتصوفين ، والنظرة المتأنية دالة على أن البشر ممن يعانون الإحساس بالاغتراب والعبث ، غير مهئين لاستقبال التجارب الصوفية إلا ندرتهم النادرة ، بل يمكننا القول بأن أبعدهم عن تلك التجارب هم هؤلاء الذين جبلوا على أن يكون لتفكيرهم اليد الطولى في حياتهم النفسية من ثبط رجلنا أبى العلاء ، إذ ليس له ولا لخطه من البشر حيلة في أن التركيب النهائي للفطري والمكتسب لديهم ، يجعل العقل أولاً وأساساً منفذهم إلى الوجود ومنفذ الوجود إليهم ، وليس العاطفة والوجدان (٤٢٩) .

واستشفاف روح النصوص التي كشفنا من خلالها طبيعة الزهد العلائي ، يدل على أن الرجل مارس تجربته الزهدية لا على أنها مجاهدات روح تسعى للخلاص بالفناء في الكمال المطلق جل شأنه ، وإنما خاضها من خلال عقل حاكم يسعى لاستخلاص إرادة ، وإثبات ذات ، وتكثيف موقف فكري يشجب الحياة ويرفضها بمواقف سلوكية عملية .

(٤٢٩) يتحفظ الدكتور مصطفى بدوي تجاه آراء ويلسون في التصوف ، ويكاد يرفضها . فيقول : « إن الحديث في التصوف يكتفه الغموض بالضرورة ، بيد أن القارئ لا شك يحق حين يطلب من الكاتب ، الذي يحدثه عن محته حديث من يعرف السبيل إلى خلاصه أن يوضح له الأمور ، ولكننا نشك في قدرة الإنسان على التفكير الواضح والتعبير الجلي . وبالتالي على مثل هذه المسائل ، وتذكرنا النتيجة الغامضة الممتعة التي انتهى إليها ويلسون بما في كلمات الفيلسوف « فيتجنشتين » من حكمة « واجب الإنسان أن يصمت في الأمور التي لا يستطيع أن يتحدث عنها » .

دراسات في الشعر والمسرح : ٢٦٠ ، ٢٦١ - الهيئة المصرية العامة للكتاب بالأسكندرية . الطبعة الثانية ١٩٧٩ .

ولقد أسلفنا أن يقين أبى العلاء بوجود خالق قادر حكيم . كان يقيناً راسخاً ، ولكنه - فيما يبدو - كان يقيناً عقلياً صرفاً ، من حيث أن عقل الرجل المتسيد حتم استحالة وجود الخلق والكون بدون خالق قادر مهيمن ، غير أنه فيما تدل القرائن كلها ، كان يفتقد الحدس الصوفي الذى يشع من الداخل وسط جيروت هذا العقل ، ومن ثم غاب عن تكوينه الروحي ذلك الصفاء النوراني الذى إن وهبه الله للإنسان ، امتدت بينه وبين مطلق الوجود جسور من الألفة والشوق والنوبان والسكينة ، ومما لا تخفى دلالة فى هذا الصدد أن أبا العلاء لم يستطع أن يرى فى التصوف غير هيكله الخارجى ، وترتب على ذلك أن اتجه إلى التصوف والمتصوفة بغير قليل من تهكمه وسخريته .. يقول الرجل فيهم :

نحن قطنية ، وصوفية أنى
تقطعون البلاد بطننا وظهرا
تم ، فقطنى من التجميل قطنى
إنما سعيكم لفرج وبطن^(٤٣٠)
ويقول أيضاً فى سخرية مرة قاسية :

رويدك يا سحابة لا تجودى
طلبت ديانة بين البرايا
تزيوا بالتصوف عن خداع
وقاموا فى تواجدهم فداروا
وما رقصوا حذارا من إله
وجدت الناس ميتا مثل حى
على السبخات ، من جهل هيت
لقد أشوت سهامك إذ رميت^(٤٣١)
فهل زرت الرجال ، أو اعتميت ؟
كأنهم ثمال من كمييت
ولا يغفون إلا ما حميت
بحسن الذكر ، أو حيا كمييت^(٤٣٢)

ومع تسليمنا بما التبس بالتصوف الحقيقى من شعوذة وتزيدات ، نقول إن روح النصين السابقين وغيرهما ، تنبىء بأن الرجل ، وفقاً لتركيبه الكيانى الذى خبرناه تماماً ، لم يستطع أبداً أن يتقبل قدرة التجربة الصوفية الحقة على أن تكون معراجاً نورانياً يصل بالروح إلى وحدة فردوسية بالملكوت الأعلى ، تلك الوحدة التى يتخلص الإنسان فى قدسية إشراقها من كل صراعاته وانشغالاته وأوصاب ذاته ، فمحنة الرجل أنه رغم مجاهداته ومعاناته ، لم يكن مهيباً بطبيعته للاندماج فى الوجود ، بل بقى واقفاً بإزائه عمره ، يحاوره ويطاوله ويحاول اقتحامه بغية الوصول إلى جوهره وكنه حقيقته .

(٤٣٠) اللزوميات : ٥٧٥/٢ .

(٤٣١) السابق : ٢٤٠/١ .

(٤٣٢) اللزوميات : ٢٤٠/١ - السبخات : واحدتها سبخة وهى الأرض الفاسدة التى لا تثبت ، أشوى السهم : أخطأ العرض . اعتميت : اختبرت ، الواحد : التوله ، الكمييت : الحفرة .

وإذا كان التيهو الطبيعي لتقبل التجربة الصوفية ، والذي هو هبة لا شك فيها من الخالق سبحانه ، هو سمة الرؤيا الصوفية لدى القديسين والأنبياء وغيرهم من عباد الله المصطفين ، فليس أماناً إلا أن نشك تماماً في إمكانية وجود ذلك الكشف الصوفي الذي سعى إليه ويلسون عن طريق الإرادة ، أو على الأقل لا بد أن نتساءل بحذر قلق عن كنهه وصفاته ، إذ لو كان ذلك النمط من الكشف ممكناً لتحقيق به أبو العلاء لتحقيق شرائطه كاملة في تجربته ، وبغض النظر عن اختلاف التسميات ، نقول إننا لا نعرف سوى الكشف الصوفي الذي لا يكون بغير تهيئة إلهية للذوات ، وقذف قدسي لأنوار الحقيقة فيها ، هذا الكشف الذي حجب عن أبي العلاء ، ولم يكن لشموخ إرادته ، أو لمجاهداته الحياتية حيلة في بلوغه لأن طبيعة الرجل لم تهياً في الأساس لاستقباله .

الخلاص بالموت .. أو الكون في العدم :

لم يغث روح الرجل المعنى ، كما رأينا ، بخلاص صوفي يحمره من غربته وغثيائه في عالمه الغريب المتفسخ ، إن أبا العلاء الذي وجد نفسه ، كما يخبرنا عنه بحق الأستاذ أمين الخولي ، يقول عبر اللزوميات كلها دون مواربة إنه توقف عن الانتماء لديناميكية الكون ، وفتاً عن تشكيكه النفسي والشعوري العام ، وهو إذ عنجز عن أن يكون في الكون ، فقد أصابه الغثيان فسقط :

بت أسيراً في يدي برهة تسير بي وقتي .. إذ لا أسير
كطائر ، قيل : ألا تغتدي ؟ فقال : أني .. وجناحي كسير (٤٣٣)
ويقول الرجل :

ما مقامي إلا إقامة عان كيف أسرى.. وفي يد الدهر أسرى؟ (٤٣٤)

إن أبا العلاء لم يعد خلية حية تنتمي لجسد الحياة الكل ، وإنما انفصل تماماً عنها ، وعكف على رصد التلاشي والإحساس الرهيب به ممزوجاً بمعاناة الأسر :

عمرى غدير .. كل أنفاسي به جرع تغادره كأسى الناضب (٤٣٥)
ويقول أيضاً :

ولي نفس ، لم يزل دائباً ينجز وقتي حتى نجمز (٤٣٦)

(٤٣٣) اللزوميات : ٦١١/١ .

(٤٣٤) السابق : ٥٩٩ .

(٤٣٥) السابق : ١٦٧ .

(٤٣٦) السابق : ٦٣٦ .

ولم يكن ذلك الإحساس الكيانى بالتلاشى والأسر منفصلاً عن شعور قاتل آخر بتمام العجز :

أما ترانى فى الزمان محتبس أعمارنا تعجز عما يقتبس^(٤٣٧)
والرجل إلى ذلك على غاية الوعى بما غشيه من الغثيان واختلال الكيان ، إذ يقول :
كأننى راكب اللج الذى عصفت رياحه، فهو فى هول وتمويج^(٤٣٨)
ويقول أيضاً :

كأننا والزمان يمضى ركب سفين فى لج بحر^(٤٣٩)

وليس على من يتحسس بنفسه جليدية التلاشى ، وخوائية الإحساس بالأسر والعجز والغثيان ، إلا أن يشعر فى الوقت ذاته بعث قاتل لا يحد قد انبث فى تضاعيف الحياة وتحكم فى صميم الكون ، بل إن الزمان ليثل بالفعل فى وجدان الرجل وليداً على غير منطق ، يعث فى كل شئ وبأى شئ ، ويعاقب أو يكافئ وفق نزوات غير مفهومة ولا محكمة :

نهار وليل عوقبا ، أنا فهما كأنى بخيطى باطل أتشبث
أظن زمانى ، كونه وفساده وليدا بترب الأرض يلهو ويعبث^(٤٤٠)

والتعمق فى هذا الذى ينبىء به الرجل عن نفسه وعن إحساسه بالوجود ، يدل بلا خفاء على أنه انتهى إلى حالة كيانية يفضلها الموت ، إذ هى بالفعل حالة الضياع والاختلال وفقدان القدرة ، ومعاناة الصراع ضد النفس وضد الكون :

ألم تر أننى حى كميست أدارى الوقت ، أو ميت كحى ؟
أحاذر عالمى .. وأخاف منى وألحى الناس ، بله بنى لحي^(٤٤١)
ويقول أيضاً :

جهل مرامى أن تكون موافقى وشكوك نفسى بينهن تعادى^(٤٤٢)

(٤٣٧) اللزومات : ٦٩/٢ .

(٤٣٨) السابق : ٢٧٠/١ .

(٤٣٩) السابق : ٥٤٦ .

(٤٤٠) السابق : ٢٢٤ .

(٤٤١) السابق : ٦٥٤/٢ .

(٤٤٢) السابق : ٦٩٥ .

إنه الانشقاق التام على النفس والآخرين وعلى الكون جميعاً ، وهل يتيسر لامرئ
سحقه ذلك المناخ القاتل أى قدر من إدراك هوية الذات أو الكون ؟

وبيكم ، إن رأيتمنى يوماً جثة فى الثرى ، فلا تلقطونى
أنا كالحرف ، ليس ينقط ، واللـ حسيب الجهال إن نقطونى
بت كالواو ، بين ياء وكسر لا يلام الرجال إن يسقطونى^(٤٤٣)

وتلك حال يغيب عنها الاتزان والمنطق داخل الذات وخارجها ، حتى لتعدم القيم
والمعاني مطلقاتها التى تقاس إليها الأمور ، وحتى ليصبح العدم هو النعمة الكبرى :
وقد أسفت لخير .. إذ علمت به وما أسفت عليه كيف لم يدم^(٤٤٤)

إن الرجل بات يدرك إدراكاً كيانياً أنه لا حقيقة سوى انتهاء الديمومة وتسيد العدم ،
حتى ما قد يبدو خيراً ، إن هو فى الحقيقة إلا الوهم ، إنه يستشعر الغربة والدوار فى نفسه
وفى الكون ، وإذ تعلد على الرجل أن تبرا جراحات روحه بالسباحة فى بحار التصوف
النورانية ، فقد انتهى إلى أنه لا خلاص إلا بالموت الذى هو الحق واليقين .. يقول الرجل
فى بيت يشمل تجربة بحجم الكون كله :

وما لنفسي خلاص من نوائبها ولا لغيرى .. إلا الكون فى العدم^(٤٤٥)
ويقول أيضاً :

ثيأى أكفانى ، ورمى منزلى وعيشى حمامى ، والمنية لى بعث^(٤٤٦)

إن معاناة الرجل شعوره القاتل بالتساقط والتلاشى وانعدام الكيان ، هى بمنطق المعاناة
والإحساس أقبح من كل التصورات الإنسانية عن الموت الفعلى ، ومن ثم فالحياة الدنيوية
هى الحمام ، والمنية هى المنقذ والمخلص من ذلك الجحيم .
ويقول أيضاً :

أنا صائم طول الحياة ، وإنما فطرى الحمام ، ويوم ذاك أعيد^(٤٤٧)

(٤٤٣) اللزوميات : ٥٧٧/٢

(٤٤٤) السابق : ٤٤٩

(٤٤٥) السابق : ٤٥١ .

(٤٤٦) السابق : ٢٤٥/١ .

(٤٤٧) السابق : ٣٣٩ .

طال صومي ، ولست أرفع صومي ووفودي على المنية فطر^(٤٤٨)
فالموت هو المخلص من معاناة الحياة ، والمرقاة إلى عيد العدم ونعمته .
ويقول كذلك :

قوتي غناي ، وطمري ساتري ، وتقى مولاي كترى ، وورد الموت موعودي^(٤٤٩)
لقد بات الرجل لا يعلل النفس خلاصاً من محتها إلا بالموت ، فليست الحياة سوى
لك العلة القاتلة التي عاناها وتنفسها ، ولا برء منها إلا بالردى :
وما العيش إلا علة برؤها بالردى فاني سبيلي أنصرف لطياتي^(٤٥٠)
ويقول أيضاً :

رب .. متى أرحل عن هذه الـ مدنيا ، فاني قد أطلت المقام
والعيش سقم للفتى منصب والموت يأتي بشفاء السقام^(٤٥١)
ويقول :

جذب أريح وأستريح بلحده خير من القصر الذي آذي به
ولأشرب من الحمام كؤوسه ما بين جامده وبين مذابه
عذب يعذبنى البقاء ، وللردى يوم يخلص من فنون عذابه^(٤٥٢)

والموت ليس مخلصاً للروح من محنة الحياة فحسب ، بل هو كذلك منقذ من وطأة
ذلك الصراع الملازم لانشقاق الذات على نفسها وعلى الكون والآخرين جميعاً .

ويقول الرجل :
حياتي تعذيب ، وموتي راحة وكل ابن أنثى في التراب سجين^(٤٥٣)
ويقول :

(٤٤٨) اللزومات : ٤٧٦/١

(٤٤٩) السابق : ٣٨١

(٤٥٠) السابق : ٢٢٣ طياتي : واحدها طية ، بتخفيف الياء وتشديدها : الوطر والحاجة ولا يستقيم وجود الياء في
كلمة (نخل) إلا على أنه مخاطب أنثى مفردة .

(٤٥١) السابق : ٤٨٤/٢ .

(٤٥٢) السابق : ١٦٧/١ .

(٤٥٣) السابق : ٤٩٧/٢ .

أروح من عيش ، جنى لى أذى موت أتلى راحة واصطلم
طيف حمام زارنى فى الكرى فمرحبا بالظيف لما ألم^(٤٥٤)
ويقول أيضاً :

والعيش داء ، وموت المرء حافية إن داؤه بتوارى شخصه حسما^{٢٥٥}
وهو يرى أن بقاء الإنسان حياً هو العلة التى لا براء منها إلا بالموت ، والذى يداوى
من أمراض جسسه العضوية ويبرأ منها ، يترك المرض العارض ، إلى المرض الحقيقى وهو
صحة الجسم ومن ثم الاستمرار فى الحياة :

يداوى المريض كيما يصح وهل صحة الجسم إلا مرض ؟^(٤٥٦)
وهل يخلص الإنسان من شرور نفسه وشرور دنياه غير الموت ؟

لما ثوت فى الأرض ، وهى لطيفة قدماؤنا أمنت من الأحداث
لم يستريحوا من شرور ديارهم إلا برحلتهم إلى الأجداث^(٤٥٧)
وإن الرجل على ذلك ليتلهف إلى قضائه تلهف المعنى إلى الخلاص مما يعنيه :

متى أنا للدار المريحة ظاعن فقد طال فى دار العناء مقامى
وقد ذقتها ، ما بين شهد وعلقم وجربتها من صحة وسقام^(٤٥٨)
فالمحصلة النهائية للحياة ، هى الشعور بلا جدواها ، وبوطأة أذاها ، واستحالة الخلاص من
ذلك بغير الموت .

ويقول الرجل :

أقضى الدهر من فطر وصوم وأخذ بلفة يوما ويوم
وأعلم أن غايتى المنايا فصيرا ، تلك غاية كل قوم
لعل العيش تسهيد ونصب وراحتى الحمام ، أتى بنوم^(٤٥٩)
فالموت هو الخلاص والغاية ، ولعل العيش حالة أرق لا تلبث أن تنتهى بالنوم الأبدى الذى
هو الموت .

(٤٥٤) اللزوميات : ٢٨٦/٢

(٤٥٥) السابق : ٤٢٧ .

(٤٥٦) السابق : ٩٦ .

(٤٥٧) السابق : ٢٥٩/١ .

(٤٥٨) السابق : ٤٤٧/٢ .

(٤٥٩) السابق : ٤٦٤ .

ويقول في سوداوية ناضحة بمعاناته ، ومنبئة بتوقف انتهائه لدورة الحياة :
أعفى المنازل قبر يستراح به وأفضل اللبس ، فيما أعلم الكفن^(٤٦٠)
ويقول :

إن الإران أمام الحى محتمل فكيف يدرك أشباحا لنا أرن ؟
لعل موتا يريح الجسم من نصب إن العناء بهذا العيش مقترن^(٤٦١)

لقد بات الرجل من فرط اتجاهه الفكرى والوجدانى للموت مخلصاً من محنته ، يتعامل مع متعلقاته المادية من نعوش وأكفان ، بتلقائية تعامل سواه مع متطلبات الحياة من المباحج والمتاع .

وأبو العلاء المؤمن بجبرية الحياة ، يؤمن تبعاً لذلك بالحفظ وبالنحوس ، والموت عنده دلالة حظ وتوفيق ، بينما امتداد العمر بالإنسان على نقيض ذلك :
الموت حظ لمن تأمله وليس فى العيش ، إن تؤمل حظ^(٤٦٢)
ويقول :

لقد طال عمرى طول الظفر فاتصلت به الأداة ، وكان الحظ لو قلما^(٤٦٣)

ويقول كذلك :

رغبنا فى الحياة لفرط جهل وفقد حياتنا حظ رغب
شهدت ، فلم أشاهد غير نكر وغيبنى المنى .. فمتى أغيب ؟^(٤٦٤)
إنه فى واقعه الوجودى النفسى ، ليس إلا مغترباً ساعياً إلى لحده ، وسيجد فى سعيه إلى أن يدركه :

أخو سفر ، قصده لحده تمادى به السير ، حتى بلغ^(٤٦٥)

(٤٦٠) الزوميات : ٤٩٩/٢ .

(٤٦١) السابق : ٤٩٩/٢ - الإران - سرير الموت ، الأرن : النشاط .

(٤٦٢) السابق . ١١٥ .

(٤٦٣) السابق . ٤٢٨ .

(٤٦٤) السابق : ١٠٤/١ .

(٤٦٥) سابق ١٤٧'٢

ويقول كذلك :

قد طال سيري في الحياة ة ولي بيطن الأرض منزل^(٤٦٦)
وكيف لا يجد الرجل إلى لحدّه والموت عنده فجر ستشوق به ظلمات الحياة ؟ :
مرحبا بالموت والعيش دجى وحمام المرء كالفجر سطع^(٤٦٧)
ولأنه ليشتري الموت بحياته ، شراء الرابع المتمسك بصفقته :
من باعنى بحياتي ميتة سرحا بايعته ، وأهان الله من ندما
والخير أجمع في غرباء تأدم هى هذا التراب ويفرى الجسم والأدما
ويقول أيضاً :

لعمري لقد بعنا الفناء نفوسنا بلا عوض عند البياح ولا ثنيا^(٤٦٩)
ولأنه في غمرة هذا الإحساس المتفاقم بالتفتت والتساقط ، ليتساءل متلهفاً عن مخلصه
المنتظر فيقول :

متى أهلك يا قومي فقد حق لى المهلك
ثم لا يلبث أن يستطرد ليؤصل هذا المبتغى المعتم ، ويربطه بدوافعه المتمثلة في لاشيعية
الحياة ، فنقول :

فقير كل من فى الأر ض ، إن العبد لا يملك^(٤٧٠)
ويتساءل أيضاً عن الموعد المنتظر الذى ينهى معاناة الآلام والصراع ، فيقول :
متى أنا فى هذا التراب مغيب فأصبح لا يجنى على ولا أجنى ؟
ويوم حصولي فى قرارى نعمة على كيومى لو خرجت من السجن^(٤٧١)
ولأنه إذ يتلهف على هذا اللقاء ويسعى إليه ، ليشكو طول عمره الذى عوقه عن ذلك :
متى يلحقنى بالرك ب ، هذا الجمل الآرك ؟
ألا قد ذهب الناس ونضوى رازم بارك^(٤٧٢)

(٤٦٦) الزوميات : ٣٧٠/٢ .

(٤٦٧) السابق : ١٤٣ .

(٤٦٨) السابق : ٤٢٩ .

(٤٦٩) السابق : ٦٤٣ - الثنيا : استثناء شيء من المبيع يبقى للبائع .

(٤٧٠) السابق : ٢٤٨ .

(٤٧١) السابق : ٥٣٦/٢ .

(٤٧٢) السابق : ٢٥٠ . - الآرك : الملازم مكانه ، النضو : البعر المهزول ، الرارم : الذى لا يقوم إعياء
وكلالا .

وهو يربط سعيه للموت ببعض من مسيئاته حين يخاطب من يستمعان له ، فيقول :
وإن شئتما أن تخلصا من أذاتهما فبخطا بها الأثقال واتبعا^(٤٧٣)
ولم لا يقول ذلك إذا كان قد انتهى إلى أن الموت هو المخلص الحق ؟ :
من أحسن الأحداث وضعك غابرا في التراب يأكله تراب أغبر^(٤٧٤)
ويقول أيضاً :

وكأس المنية أولى بى وأروح لى من أن أكابد إثراء وإحواجا^(٤٧٥)
وإنه ليدهش ممن لا يشاركه الرغبة في الخلاص من الحياة بالموت الذى هو المخلص من
معاناتها ولا جدواها ، وأبو العلاء الذى خير نفسه وخير الإنسان ، ليعلم كم تشق رؤاه
تلك على سواه من البشر ، وكم تحتاج في قبولها إلى حزم تفتقر إليه الخلائق فيقول :
إن جسرا على المنية حزم والبرايا من عبثة فوق جسر^(٤٧٦)
إنه يعلم أن الانتهاء إلى طلب العبور على المنية طريقاً إلى القبر ، والإلحاح في ذلك
المسعى كما يفعل ، لا تقدر عليه إلا النفوس الخاصة التى انجلت عنها تلك العبثة التى
حجبت الحقائق عن بنى الإنسان .
ويقول أيضاً :

لا يهرب الموت من كاد امرأ فطنا فإن فى العيش أرزاء وأحداثا
وليس يأمن قوم شر دهرهم حتى يحلوا بطن الأرض أجداثا^(٤٧٧)
وهل يجد ذو اللب راحة نفسه وخلاص روحه - وفقاً لأبى العلاء - فى سوى
الموت ؟ :

وإن الموت راحة هيرزى أضر بلبه داء عيلاء^(٤٧٨)
وتلك هى الأقضية قد حكمت على الإنسان بالألا تنتهى معاناته إلا بالموت :
قضى الله أن آدمى معذب إلى أن يقول العالمون به قضى
فهنىء ولالة الميت يوم رحيله أصابوا قرائاً واستراح الذى مضى^(٤٧٩)

(٤٧٣) اللزومات : ٥٤٨/٢ .

(٤٧٤) السابق : ٤٤٥/١ .

(٤٧٥) السابق : ٢٦٥ .

(٤٧٦) السابق : ٥٩٩ الحسر ، ففتح الحيم : بمعنى العبور ، العبثة : الغلوة .

(٤٧٧) السابق : ٢٤٨ .

(٤٧٨) السابق : ٥١ .

(٤٧٩) السابق : ٧٢٠ .

إن معاناة الرجل محنة الحياة بفكره ومشاعره ، قد وثقت هذه الصلة بين الموت وبين راحة الإنسان كما رأينا ، وكما يقول أيضاً :

والحال ضاقت عن ضمها جسدى فكيف لى أن يضمه الشجب ؟
ما أوسع الموت يستريح به الجسد ثم المعنى ويخفت اللجب^(٤٨٠)
ولأنه ليطمع أن يتجاوز الراحة الصغرى - النوم - إلى الراحة الكبرى التى لا يحس بعدها
وقر الأوصاب والآلام :

والموت نوم طويل ما له أمد والنوم موت قصير .. فهو ينجاب^(٤٨١)
والمنية هى الملجأ من ملل العيش ، والملاذ الذى لن يصادره على الرجل مصادر ، ولن
تقتحمه عليه مفسد الحياة والناس :

مللت عيشى .. فعوجى يا منية بى وذقت فنيه : من بؤس ومن رغد
غدى سيوجد أمسى ، لا ينازعنى فى ذاك خلق وأمسى لا يصير غدى^(٤٨٢)
والمنية كذلك خلاصه من سأمه الكونى ، وعودة إلى رحم الكون ، حيث السلام الأبدى
فى باطن الأرض :

سئمت الكون فى مصر وكفر ومن لى أن أحل جنوب قفر
أعلل حين أغرث بالخزامى وأشرب ، إن ظمئت ، نزع جفر^(٤٨٣)
أما ذاك الفتى الذى واثته منيته مبكرة ، فإنها قد جنبته ما كان محتوماً أن يعانيه من مشاق
الحياة لو امتد به العمر :

قدم الفتى ، ومضى ، بغير تمية كهلال أول ليلة من شهره
لقد استراح من الحياة معجل لو عاش كابد شدة فى دهره^(٤٨٤)
وأبو العلاء فى إحساسه المدرك بالموت مخلصاً من المعاناة ، على وعى تام بما صار إليه من
اغتراب عن الناس ، حتى لقد يبدو إزاءهم مجنوناً يهذى بالكلام :

ذرونى يفقد الهذيان لفظى وأخلق للحمام على بابى^(٤٨٥)

(٤٨٠) اللزومات : ١١٠/١ الشجب : الهلاك ، اللجب : الضجة .

(٤٨١) السابق : ٩٥ .

(٤٨٢) السابق : ٣٧٦ .

(٤٨٣) السابق : ٥٤٧ أعرث أجوع ، الجعر البئر الواسعة

(٤٨٤) السابق : ٥٧١

(٤٨٥) السابق : ١٦٦

إنه رافض للدنيا مطلقاً ، وليس لأسباب عارضة تتعلق بملايسات قد تتعقد ثم تنفرج ،
الدنيا عنده مرفوضة لأنها فاسدة مفسدة أصلاً ، ولأنها تفتقد كل ما يجعلها جذيرة بأن
تعاش .. ولذلك يبقى الموت فى النهاية هو الهدف وهو المخلص :

بقائى فى الدنيا على رزينة وهل أنا إلا غابر مثل ذاهب ؟
إذا خلق الإنسان ظل حمامه وإن نال يسرا من أجل المواهب^(٤٨٦)
ويقول أيضاً :

أما الحياة ، فقفر لا غنى معه والموت يغنى ، فسيحان الذى قلنا
وكم مصائب فى الأيام فادحة لولا الحمام ، لعدت كلها هدرا^(٤٨٧)
ومن ثم فالمعرى يكاد يكون مادحاً للموت حين يقول :

يدل على فضل الممات ، وكونه إراحة جسم ، أن مسلكه صعب
ألم تر أن المجد تلقاك دونه شدائد ، من أمثالها وجب الرعب ؟
إذا افترقت أجزاءنا حط ثقلنا ونحمل عبئاً حين يلتئم الشعب
وأمس ثوى راعيك وهو مودع ولو كان حيا قام فى يده قعب^(٤٨٨)

إن الموت الذى يتطلع إليه الرجل بفكره ، ولا يدركه لامتداد العمر به ، هو أشبه
بالمجد الذى لا ينال بغير المشقة والمعاناة ، إنه بالفعل مجد راحة الإنسان وتخليصه من أثقال
الحياة ومخازيها وصراعاتها ، ولو لم يكن ذلك الأب المشار إليه فى الأبيات قد ثوى فاستراح
بحفرته ، لكان الآن نهياً للصراعات وأحوال المسئوليات والأطماع والرغبات ، ومن ثم
فأبو العلاء مشتاق لمنيته اشتياق المحب ، إذ يقول :

تقدم الناس ، فيا شوقنا إلى اتباع الأهل والأصدقاء^(٤٨٩)
إنه فى أتون المعاناة يهش للموت المخلص فيقول :

وشف بقاء ، صرت من سوء فعله أهش إلى الموت الزؤام وأطرب^(٤٩٠)
وإنه ليقسم أن الموت أشهى وأعذب من الحياة ، ولو بقى للأموات حس
لأخبرونا بذلك :

(٤٨٦) اللزوميات : ١٤٨/١ .

(٤٨٧) السابق : ٥٠١ .

(٤٨٨) السابق : ٨٤ . الشعب : المتفرق ، وأراد بالراعى هنا الأب ، القعب : القدح الضخم أشار به إلى طمع
الإنسان .

(٤٨٩) السابق : ٧٠/١ .

(٤٩٠) السابق : ٩٠ . شعب ق

ولو كان يبقى الحس في شخص ميت لآليت أن الموت في الفم أعذب^(٤٩١)
ثم يلتفت إلى دنياه فيزجرها ، تلهفاً إلى طريق الردى ، ويقول :

جهزيني .. لحاك الله والسدة .. على أتبع أصحابي ، فأنتجز^(٤٩٢)
ويلح بالطلب نفسه على دنياه ، فيقول :

لحاك الله ، يا دنيا خلوبيا فأنت الغداة البكر العجوز
وجدناك الطريق إلى . المنايا وقد طال المدى ، فمتى نجوز
سئمتنا من أذاك فنجزينا فإن مروءة الوعد النجوز^(٤٩٣)
ويقول كذلك :

أهلاً بغائلة الردى وإياها كيما تسترني بفضل ثيابها
إن المنية لم تهب متهيبة فالعجز والتفريط في هياها^(٤٩٤)

إنه لعجز من البشر عن مواجهة واقع وجودهم المسوخ في إحساس الرجل ، وتفريط
منهم في التحقق من أن الموت هو الحق وهو المخلص ، ومن ثم فهم يتهيئون مما لا راحة لهم
إلا بملاقاته .

ويتحدث أبو العلاء عما بينه وبين الموت من آصرة وثقى فيقول :

إن يقرب الموت مني	فلست أكره قربـه
وذاك أمتع حصن	يصير القبر دربه
من يلقيه لا يراقب	خطباً ، ولا يخشى كربه
كأنني رب إبل	أضحى يمارس جربه
أو ناشط يتبغى	في مقفر الأرض عربـه
وإن رددت لأصلي	دفنت في شر تربـه
والوقت ما مر إلا	وحل في العمر أربه ^(٤٩٥)

(٤٩١) اللزومات : ٨٦/١ .

(٤٩٢) السابق : ٦٢٢ .

(٤٩٣) السابق : ٦٢٣ .

(٤٩٤) السابق : ١٧٢ .

(٤٩٥) السابق : ١٣٤ حربـه : واحدتها أحرب ، الناشط : الثور الوحشي ، العربـه : ييس البهي ، وهو

بناث كالشعر إلا أنه أصغر ورقاً وأرق وأقصر ساقاً .

أربه : أراد أرب الموت ، وهو الموت نفسه .

ويرى أبو العلاء في الموت حقيقة موضوعية ، باعتباره من مظاهر القدرة الإلهية على أن
تساوى بين الخلائق في كل شيء :

عز الذى بالموت رد عني	كفقرنا ، ومقيمنا كالراحل
ما أسرع التغيير إن مره الفلا	بسرا به ، فالليل إثم كاحل
أعيا الخلاص من السقام وصورة الـ	قمر المنير إلى هلال ماحل
أعجبت للطفل الويد بمهده	نه يخط: كيف سرى بغير رواحل ؟
قد عاش يوميه ، وعمر ثالثا	ثم استراح من المدى المتاحل
كم سار من سنة أبوه ، فياله	قطع المسافة في ثلاث مراحل
رفعت له لجج البحار ، فعامها	ونجا وأصبح سالما بالساحل ^(٤٩٦)

فبعد أن يقرر الرجل تلك الصفة الفعلية للموت ، إذا به يستطرد وجدانيا إلى تلك
الجسور العلائقية القائمة بين خواء الحياة ومحتها ، وبين الموت مخلصاً منها ، فنراه في البيتين
الثاني والثالث يقول : إنه لولا مخادعة البشر أنفسهم لرأوا رأيهم في حياتهم العابثة الفاسدة
تلك ، ولأدركوا الأشياء في شئيتها لا من خلال موروثاتهم وأوهامهم ، ولعلموا استحالة
خلاص الإنسان من آلامه واضمحلاله من الكمال إلى النقص ، إلا بالموت ، وبمنطق
شعور الرجل وفنه ، نرى هذا الطفل ذا الأيام الثلاثة قد واثته حقيقة الحياة وأدرك
لا جدواها ، ومن ثم تخطاها من فوره إلى نعمة العدم المطلق ، لقد تجاوز - بقدرة من
الله - معاناة البشرية في متاهات الحياة ، وسبح لجج الظلمات التي كان حتماً عليه أن
يبتلى بها لو امتد به العمر ، ووصل إلى حيث الأمان والسلام في ملكوت الموت .

ولما كان التراب أحد العناصر الأربعة في الإنسان ، بل يكاد يكون العنصر الأكثر دلالة
على طبيعته ، فقد ورد لدى المعري ملازماً للموت ، إذ هو الأصل ، وهو المستقر
والمستودع ، بل هو الأب والجد والأم ، وكل شيء منه في البدء ، وإليه في المنتهى ..
يقول أبو العلاء :

وما زال هذا الجسم مد فارق الثرى على تعب حتى أعيد إلى الرمس^(٤٩٧)

ويقول :

وأخلقني من الزمان وكسده فصار أديمي كالسقاء المرمم
فعد جسدي للعنصر الطهر تسترح إذا صرت تقضى الفرض عند التيمم^(٤٩٨)

(٤٩٦) انظر زوميات ٢٠٠٣ - مره - برك الانحناء - سيحل - صويل

(٤٩٨) السابق ٤٤٠

(٤٩٧) السابق ٣٩٠

ويقول أيضاً :

ويرزأ جسم المرء ، حتى إذا أوى إلى العنصر التربى لم يرزأ الجسم (٤٩٩)
ويقول :

الترب جدى، وساعاتى ركائب لى والعيش سبرى وموتى راحة الجسد (٥٠٠)
ويقول :

والترب نقليه ظلما ، وهو والدنا وكم لنا فيه من قرى ومن رحم (٥٠١)

وكيف لا تكون الراحة العظمى فى الموت ، وقد عاد به الأبناء إلى كتف أيهم الحقيقى وهو التراب ، وإن جحدوا هم ذلك الانتاء ؟ بل إن هذه الآصرة التى غيبتها أعاصير الحياة ، لمى آكد بين التراب وبنيه البشر منها بين الآباء والأبناء ، إذ يتحلل الجسد البشرى إلى أصله الترابى دون معاناة أو صراعات ، فالبرء الأبدى للإنسان لن يكون إلا بالعودة إلى الأصل : التراب والأرض :

إذا غدت بطن الأرض مضطجعا فثم أفقد أوصابى وأمراضى (٥٠٢)
ويقول الرجل فى ابتهاج متلهف ، وإحساس عميق بالتلاشى ، وبالانتماء الكيانى إلى الأرض :

جسدى خرقه تخاط إلى الأر ض ، فياخاط العوالم خطنى (٥٠٣)

ولأنه إذ يعانى مناخ الغربة والقلق الوجودى فيحس بالكون كله سجناً ، وبالكينونة فى الحياة مهانة وإذلاً ، فقد أفضى به ذلك إلى أن يرى المنايا والقبور حصوناً ، والتراب صيانة للإنسان . فيقول :

لقوم سجونا ، فالقبور حصون	إذا عدت الأوطان فى كل بلدة
فعل تراها بالحمام يصون	وما كان هذا العيش إلا اذالة
ولم يبق فى الدنيا هن غصون (٥٠٤)	فكن بعض أشجار تقضت أصولها

(٤٩٩) اللزوميات : ٣٧٧/٢ .

(٥٠٠) السابق : ٣٧٣/١ .

(٥٠١) السابق : ٤٥٣/٢ .

(٥٠٢) السابق : ٩٢ .

(٥٠٣) السابق : ٥٧٥ .

(٥٠٤) السابق : ٤٩٦/٢ .

والمرء حين يتخلص من معاناة الحياة بالموت ، يبرأ تبعاً لذلك من طبيعته الإنسانية التي جرت عليه الإحساس المكثف بغرته وغربة الحياة والأحياء ، إن العودة للأصل الترابي تحرير أبدى من تلك العذابات :

إنما هذه الحياة عناء فليخبرك عن أذاها العيان
ما يحس التراب ثقلاً إذا ديد س ، ولا الماء يتعب الجريان^(٥٠٥)

ويقول كذلك ، متلهفاً إلى عنصره الترابي الذي يحرره من طبيعته المجلبة للمعاناة :

ومن ضمه جدث ، لم يبل على ما أفاد ، ولا ما اقتنى
يصير تراباً ، سواء عليه من الحرير ، وطعن القنا^(٥٠٦)

وأبو العلاء ، المدرك حتى الأعماق فساد الشخصى وفساد عالمه ، يتلهف على يوم الخلاص ففى كنف التراب تكون السكينة الأبدية :

بنى الدهر .. مهلاً .. إن ذمت فعالكم فإنى بنفى .. لاحالة .. أبداً
متى ينقضى الوقت .. والله قادر .. فنسكن فى هذا التراب ونهدأ^(٥٠٧)

وإنه ليرى الخطل فيمن يضعون الموتى فى توابيت خشبية ، فليس آنس ولا أرفق بالإنسان من التراب .. :

قد يسروا لدفن حان مصرعه يتنا من الخشب لم يرفع ولا رحبا
يا هؤلاء اتركوه والثرى ، فله أنس به وهو أولى صاحب صحبا^(٥٠٨)
وهل بعد طهارة العنصر الترابى وطيبه .. يجوز أن يوضع الطيب مع الأجساد المقبورة ؟ :
زودوه طيباً ليلحق بالنا س ، وحسب الدفين بالتراب طيباً^(٥٠٩)
ويقول كذلك :

هنيئاً لجسمى إذا ما استقر وصار لعنصره فى العفر
ولست أبالي إذا ما بلب ت من وطىء القبر أو من حفر^(٥١٠)

(٥٠٥) اللزوميات : ٥٠٨/٢ .

(٥٠٦) السابق : ٨١/١ .

(٥٠٧) السابق : ٤٦ .

(٥٠٨) السابق : ١٢١ .

(٥٠٩) السابق : ١٢٣ .

(٥١٠) السابق : ٦١٥ .

ويقول أيضاً :

تعود إلى الأرض أجسادنا ونلحق بالعنصر الطاهر
ويقضى بنا فرضه ناسك يمر الدين على الظاهر^(٥١١)

ولا معدى لمن يربط هذا القول وأضرأ به بالمناخ العام لفكر الرجل ، من أن يرى مدى الإحساس الذى اكتنفته بجنابة الإنسان وافتقاده البراءة والطهر ، حتى إذا تخلص بالموت من طبيعته الإنسانية الدنية ، عاد عنصراً ترائياً نقياً طاهراً للمتيهم قضاء تيممه به .

ولقد فصلنا القول آنفاً فيما انتهى إليه أبو العلاء من الجبرية وافتقاد الإنسان حرية الاختيار وقدرة التأثير فى مصيره .. وينا أيضاً أن رصد الرجل المستقصى لمعالم التفسخ والانشقاق فى البشر ، ذو صلة وثقى بتلك القضية ، فمعاناة فكره المتيقظ تلك المفاهيم التى انتهى إليها ، تسوقه فيما نرى إلى الربط بين معالم السوء والشر فى الإنسان ، وبين عبوديته لمصيره من ناحية ، ولغرائزه وطبائعه الموروثة من ناحية أخرى ، إن الإنسان الذى ورث عبوديته فى أعراقه منذ الزمن السحيق ، لا يتصور - وفقاً للرجل - إلا أن تكون صفاته وأنماط سلوكه نابعة من ذلك الموروث ، ولا يبعد عن ذلك ما ألح عليه من أن الموت يخلص الإنسان جسداً وروحاً من الشر ومن الأسر ، فالإنسان فريسة لهما لأنه فريسة لقدره ولعاداته وغرائزه الطبيعية ، ولماضيه وآتبه جميعاً ، وليس غير الموت مخلصاً من أسر الشر للإنسان ، أو من الإحساس القاتل بالأسر ، والخضوع الذى لا يدفع للبشر ، ويؤكد أبو العلاء هذا الإحساس الوجودى بالأسر وبتطلعه إلى الموت محرراً ومخلصاً فيقول :

أذهنى طال عهدك بالضيق وماج الناس فى قيل وقال
ستطلقنى المنية عن قريب فأنى فى إسار واعتقال^(٥١٢)

ويقول صادراً عن التصور ذاته :

وماتزال جيسوم فى محابسها حتى يفرج عن أكبادها الكبد^(٥١٣)

ويناشد البارى عز وجل أن يمن عليه بالموت خلاصاً من الأسر ، فيقول :

يارب عيشة ذى الضلال خسار أطلق أسيرك، فالحياة إسار^(٥١٤)

(٥١١) اللزومات : ٦٠٣/١ .

(٥١٢) السابق : ٣٣٨/٢ .

(٥١٣) السابق : ٣٢٢/١ .

(٥١٤) السابق : ٤٥٠ .

ويؤكد ذلك الإحساس المكثف إذ يقول أيضاً :

متى ألق من بعد المنية أسرتى أخبرهم أنى خلصت من الأسر^(٥١٥)

ويحدث نفسه حديث العارف بأن إحساسه الرهيب بوطأة الحياة عليه ومعاناته قيود الأسر فيها ، قد تكون مشاعر يستعصى فهمها وتصورها ، فتبدو إذا قيست إلى شعور الآخرين بالحياة ، كالعجائب ، فيقول :

ومن العجائب أئننى عان بها أرجو المنية أن تفك إسرائى^(٥١٦)

ويبدو أن أبا العلاء قد تمثل الروح أفدح معاناة للأسر من الجسد إذ إنه أقام لها من جسدها سجناً مباشراً ، حين قال :

أرائى فى الثلاثة من سجونى فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدى ناظرى ، ولزوم يئسى ، وكون النفس فى الجسد الخبيث^(٥١٧)
ويقول أيضاً فى توكيد هذا السجن الجسدى للروح :

مازالت الروح قبل اليوم فى دعة حتى استقرت بحكم الله فى الجسد^(٥١٨)
هذا فضلاً عن أسر الروح والجسد كليهما فى السجن الأكبر .. سجن الوجود ..
يقول المعرى فى تحرير الروح من أسر الجسد بالموت :

أتأسى النفس للجثمان يلى وهل أسى الحيا لفراق دجن ؟
وماضر الحمامة كسر ضنك من الأقفاص ، كان أضر سجن^(٥١٩)

إنها لن تأسى لهلاك الجسد الذى تحررت منه إلا إذا أسف السجين لكسر قيود أسره
وتحرره من ربة عبوديته .

ويقول كذلك :

إذا سخطت روح الفتى فليقل لها لعمر ك ماوفقت أن تسكنى الجسما
فإن هى قالت : ما علمت ، فربها من الموت يعطيها لأدواتها حسما^(٥٢٠)

(٥١٥) اللزوميات : ٥١٨/١ .

(٥١٦) السابق : ٥٨٤ .

(٥١٧) السابق : ٢٤٩ . - النبيث : الشرير .

(٥١٨) السابق : ٣٧١ .

(٥١٩) السابق : ٥٦٥/٢ .

(٥٢٠) السابق : ٤١٩ .

ويقول أيضاً :

لا بد للروح أن تنأى عن الجسد فلا تخيم على الأضغان والجسد^(٥٢١)

ويقول :

وما فتئت روح الفتى فى نوائب تمارسها حتى استقلت عن الجسم^(٥٢٢)

ويقول :

رب روح كطائر القفص المسـ حجون ، ترجو بموتها التسريح^(٥٢٣)

ويناجى الرجل روحه .. على وعد التحرر بالمنية من الأسر فيقول :

يا نفس .. يا طائرا فى سجن مالكة لتصبحن بحمد الله مسروحا^(٥٢٤)

ويذهب المعرى إلى أن الموت يبطل شراً أساسياً أحدثته الحياة إذ وجدت بين الروح والجسد ، فيقول :

الجسم والروح من قبل اجتماعهما كانا وديعين لا هما ولا سقماً
مفرد الشيء ، خير من تألفه بغيره ، وتجر الألفة النقص^(٥٢٥)

وعلى ذلك ، فالموت الذى يحرر الوجود الإنسانى من أسر الحياة ، يعيد للجسد والروح سلامهما الأولى قبل أن يتحدا فى كينونة واحدة :

فراق الروح هذا الجسم فيه على نوعيهما نعم جسام^(٥٢٦)

ولا يغيب عنا كيف كانت نزعة التوحد والانفراد مكوناً نشطاً فيما انتهى إليه التشكيل النفسى لأبى العلاء ، وكانت كذلك أحد المعالم الأساسية التى ميزت سلوكه العملى فى النصف الأخير من حياته ، هذا فضلاً عن أن طراز الرجل من ذوى الإبداع الفنى المتميز لا يحسبهم يكشفون عن أثنى ما بالكون الإنسانى من مشاعر مدركة للذات والوجود ، إلا فى كنف التأمل ، والتأمل خاصية فنية وإنسانية لا تعطى أقصى حضرها ، وتترك غاية كمالها إلا بالتوحد والعزلة ، وعلى ذلك نرى الشعور العلائى الغامر بما نجم عن اتصال الروح بالجسد ، ثم اتصالهما كليهما بالكون الأرضى ، من فساد ومعاناة وإحساس لا يحد بأغلال الأسر ، نرى ذلك كله وثيق الصلة ، بل وينبع من صميم الفكر الشعورى

(٥٢١) اللزومات : ٣٧٢/١ .

(٥٢٢) السابق : ٤٣٧/٢ .

(٥٢٣) السابق : ٢٩٤/١ .

(٥٢٤) السابق : ٢٩٣ .

(٥٢٥) السابق : ٤٢٨/٢ .

(٥٢٦) السابق : ٤٠١/٢ .

لأبى العلاء وهو محمل في الوقت ذاته بأبلغ الدلالات على ما انتهى إليه الرجل من تنفس العبث واللاشيئية والتحلل في كل شيء ، ومعاناة الدوار والخواء والتساقط في نفسه وفي الآخرين ، ومن ثم انتهى إلى أن رأى الموت محرراً للروح من أسر الجسد ، ومحرراً للإنسان روحاً وجسداً من أسر الحياة ، ثم إلى رفض الكون ماضيه وحاضره وآتیه ، لأن الكينونة على أى صفة هى شقاء مطلق ، ومن ثم فلا شيء غير اللاشيء .. ولا منقذ من لاجدوى الوجود إلا العدم ... ومن اللب في محنته وواقعه النفسى الذى لا حيلة له في دفعه ، وضع الرجل الإنسانية منذ ألف عام تجاه الهول الأكبر بيته المروع :

وما لنفسى خلاص من نوائها ولا لغيرى ، إلا الكون في العدم^(٥٢٧)

وأنماطه في اللزوميات - كما رأينا - جد موفورة .

مكان العبث العلائى من الاتجاهات العبثية المعاصرة :

للمرحوم الدكتور محمد مندور مقالات خصبة عن أبى العلاء ، وعن الغفران ، ذهب فيها إلى أن الاعتماد على العلم والأصول إنما يكون في دراسة الصياغة فحسب ، أما فهم تجارب الكتاب والشعراء ، فيجب أن يكون « فهماً نفسياً .. لا تحده أصول ولا يمليه علم » .

وهذا عندنا حق لا نرتاب فيه ، إذ إن التجارب الفنية والروحية ، تصدر بالضرورة عن نفوس ، مهما بلغت بينها درجات التشابه العام ، فإنها تظل تحمل من صفات التميز والتفرد ما يجعل الحكم على نفسين بمقيار واحد ، وبمنظرة واحدة ، خطأ فادحاً وابتعاداً عن حقائق الأشياء ، وحتى من يتشابهون في المزاج الفطرى المميز ، ويعيشون في بيئة واحدة ، تختلف لدى كل منهم المحصلة النهائية لتفاعل خارجهم البيئى مع داخلهم الفكرى والمزاجى والعاطفى كما وكيفاً ، وتأثيراً وتأثراً ، ولا أدل على صدق ذلك من استحالة تطابق العطاء الإبداعى بين شاعرين أو بين مجموعة من الشعراء حتى وإن اشتركوا في المزاج النفسى والخارج البيئى والموضوعات الفنية .. ويقول الدكتور مندور : « فأبو العلاء لا يشبه أحداً على الإطلاق ، ولقد التمس له النقاد أشباهاً من لوكريس إلى أناتول فرانس إلى دانتى إلى ملتون إلى شوبنهاور إلى الخيام ، وليس في كل ما كتب إلا ضروب

(٥٢٧) اللزوميات : ٤٥١/٢ .

من التجوز وإغفال لدقيق المفارقات ، إذ أين إيمان دانتى وملتون من يأس أبى العلاء العقلى ؟ وأين تقارير لو كريس من عبث رجلنا الفكرى ؟ وأين تشاؤم شوبنهاور الفلسفى من ثورته العاطفية ؟ وأين سخرية أناتول فرانس من استهتاره ؟ « (٥٢٨) .

ونحن أساساً نتفق مع الفكر العام للدكتور مندور فى تلك القضية ، مع تحفظ يسير مؤداه أن الفصل الحاسم قد لا يتيسر بين بعض حالات النفس والفكر التى أوردها ، بل إنه قد لا يتيسر أن تحدد لكل من تلك المصطلحات - فضلاً عن جوهر الحالات ذاتها - خصائص مستقلة تميزه عما يشبهه أو يشاركه فى المنحى العام تمييزاً حاسماً ، ذلك أن اليأس العقلى عند أبى العلاء ، وتشاؤم شوبنهاور الفلسفى وإن لم يتطابقا ، فقد أديا بالرجلين فى نهاية الأمر إلى العدم ، وهذا لا يعنى بالطبع ضرورة التماثل التام بين مفهومى العدم لدى كل منهما ، إلا أن التباين بين البشر فى تمثل تلك المطلقات ، لا يقاس - فى نتائجه على الأقل - بتباينهم فى السمات النفسية الأخرى ، فتصور المؤمنين للكمال المطلق سبحانه أو للثواب والعقاب على سبيل المثال ، قد تختلف لديهم تفصيلاته ودقائقه ، ولكن بما لا يؤدى - فيما أرى - إلى أثر ذى بال على حقيقة إيمان كل منهم .

ولقد سعينا قدر الطاقة إلى أن نتمثل روح التجربة العلائقية من خلال معايشة العطاء الفنى للرجل ، لا من خلال مواقف مسبقة ، أو قواعد وأصول علمية صارمة ، ومعايشة العطاء الفنى لأبى العلاء ، تعنى بداهة معايشته من خلال بيئته النفسية والخارجية وقد تفاعلنا فى كل واحد هو التركيب الكيانى لأبى العلاء على نحو ما فصلنا آنفاً ، وقد خلصنا من ذلك إلى أن الرجل قد عصف به فكر محسوس شامل بأنه فاسد وعاجز ومنشقى على نفسه ومتساقط ، وأن البشر جميعاً على شاكلته بحكم الطبيعة الإنسانية الفاسدة المشتركة ، وإن لم يدركوا ذلك إدراكه ويعانونه فى أنفسهم وفى الآخرين معاناته ، وتعين علينا أن نرد هذا الشعور العلائقى الكثيف بتلاشى الإنسان إلى جبرية الرجل ، فالصلة بينهما وفقاً لمناخه النفسى ولمنطق معاناته لا تخفى على متأمل ، وعجز المعرى كذلك عن أن يستريح إلى علة غائية لمطلق الوجود تربط النتائج بالمقدمات والأهداف بالأسباب والتصرفات ، ومن ثم فهو كون يفتقد المنطق والحكمة ولا قانون فيه لغير الفساد والتناقض والعبث ، والمحصلة النهائية لمعاناة الرجل أن الكون والإنسان خطيئتان أصليتان ، ولا مخلص منهما سوى العدم المطلق .

ولقد لفتنا إلى أنه وإن كان الفكر النقدي غالباً ما يعتبر الإحساس بالعبث وخلق فنياً ظاهرة معاصرة ، فالرأى عندنا غير ذلك ، ودليلنا التجربة الإبداعية العلائقية التي صدرت عن إحساس مكتمل الأركان بالعبث منذ ألف سنة ، إن معاناة اللاجدوى في الإنسان والوجود - شعوراً وإبداعاً - لم تبدأ بسورين كيركجارد في الدانمارك ولم تنته بسارتر وكامى في فرنسا ، ولا شك أن آباء أوائل كثيرين لهم ، منهم أبو العلاء ، قد مضوا في قلب الزمن بعد أن عانوا محنة الإحساس بالغثيان وفقدان الهوية سواء أبدعوا تلك المعاناة فنياً أم لا ، ولئن كان ذلك الإحساس الوجودى بالخواء والسقوط ظاهرة مرضية تلتهم بعضاً من بنى الإنسان ، فلا مفر لنا من التسليم بكيئوتها في الحاضر والمستقبل ، ما بقى في هذا الكون الغامض الملتغز بشر ذوو عقول حساسة ووجدانات يقظة مرهقة .

ولعلنا حريون بعد ذلك بأن نتلمس مكان تجربة العبث العلائقية من تجارب العبث التي نعرفها في العصر الحديث .

يتابع الدكتور مندور تخلق مناخ العبث بنفس أبى العلاء منذ محنة العمى ثم .. « عجز أبى العلاء عن فهم حكمة ما ابتلى به من محنة ، مع إحساسه القوى بوقعها في نفسه : يقين من الألم ، وعجز عن الفهم : هذا هو مصدر الحالة النفسية التي تحكمت في كل ما كتب .. نزلت بالرجل محنة العمى ، وهو المرهف الحس المعتر بملكاته ، فتألم ألماً مبرحاً ، ويئس من الإفلات منها ، ثم حاول أن يجد في فهم سرها عزاء ، فيئس من الفهم أيضاً ، ولكأنى به يتساءل في فزع : ولم ابتليت دون غيرى ؟ وهل لم يكن من الممكن أن أكون بصيراً كسواى ؟ وطغت الممكنات على تفكيره فانتهدت به إلى ذلك الاستهتار العقلى الذى يفسر الكثير من متناقضاته كما نجده في أساس ذلك العبث الذى يطالعا في رسالته .. والذى لا شك فيه أن طول الإحساس بالألم والعجز عن الخلاص منه أو التسليم بحكمته ، خليق بأن يقود إلى نوع من اليأس العقلى يردد كل رأى ولا يؤمن بأى رأى ، وقد انحلت قيود الواقع التي تحكم تفكيرنا وتقضى فيه بالصحة أو البطلان ، وهذا ضرب عنيف من الثورة العقلية كم سيق إليه رجال ممن يعجزون عن تغيير الواقع فيرفضونه ، وكأنه لا وجود له ، وقد ذهب إيمانهم بكل شئ وبكل أحد ، لأن قوة إحساسهم بالألم لم تدع في نفوسهم فراغاً لغيره .. لم يستطع أبو العلاء أن يرضى بالواقع فرفضه في ثورة عنيفة لم تجتج واقع هو فحسب بل اجتاحت كل واقع ، وضرب بعقله الجريح في عالم الممكنات ، وقد أرهف الألم تفكيره ، فإذا به عابث ، والعبث أكبر مظاهر حساسية العقول » (٥٢٩) .

وبعد أن يستعرض تفرقه ديهامل بين الهيومر والإضحاك والمرح ، وبعد أن يحدد هو الفرق بين السخرية والتهكم يقول الدكتور مندور : « ومن الواضح أن ما نسميه سخرية أبى العلاء ليس شيئاً من كل هذا ، وإنما هو عبث يأس ، عبث رجل استوى عنده كل شئ لأنه لا يؤمن بغير أله ، .. إن ما فى نفسية أبى العلاء مما يسميه نقادنا تشاؤماً وسخرية ونسميه ثورة وعبثاً مردها إلى ما ابتلى به من محنة نزلت فلاقت مزاجاً خاصاً أنتج ما بين أيدينا من أدبه » (٥٣٠) .

ويؤكد الدكتور مندور على تصويره للمناخ العلائى فيقول إن صميمه فيما يعتقد « إيمان بالألم ، يقابله يأس من اليقين العقلى ، وثورة على الواقع ، وعبث بالممكنات » وهذا عنده « جماع حقيقته النفسية » (٥٣١) .

ونلاحظ أن الدكتور مندور قد تمثل التجربة العلائية دون قيمتها الفكرية والإنسانية ، ونزل بها من تجربة فى حجم الكون كله ، إلى مجرد آلام وأحزان حلت بالرجل عقب إصابته بالعمى ، فوترت مشاعره ، وشتت تفكيره ، وعلى الرغم من أنه ربط ربطاً عابراً بين تلك المحنة ، وبين مزاج المعرى ، إلا أنه - كما تدل النصوص التى أوردناها - قد صور الفكر العلائى حبيساً لتلك الآفة طول حياته ، ولا يشك أحد فيما ينجم عن فقد البصر من ألم ، خاصة فى مثل رهافة حس أبى العلاء ، غير أن حصر القضية فى حدود الآلام والانفعالات ، يجعلها أضيق من أن تتسع لتلك التجربة التأملية الميتافيزيقية التى فصلنا أركانها آنفاً ، ومن الوارد أن تكون الإرهاصات فيها على النحو الذى صورته الدكتور مندور ، غير أنها بالضرورة قد تجاوزته لتصبح موقفاً فكرياً وشعورياً شاملاً ذا جذور عميقة ، ونتائج حاسمة من مطلق الوجود ، ولقد أطلنا النظر فى عناصر التجربة العلائية ونتائجها ، وأقمنا كل قول فى ذلك على دعائم ثابتة ودالة من شعر أبى العلاء ، وفى الفصل الأول من هذا البحث تناول مفصل لمحنة العمى وتأثيرها على الرجل ، ومن أبرز ما التفتنا إليه أنه أيف آفته فى سن الرابعة ، وتهيئ تلك السن المبكرة فرصة ثمينة لتجاوز قدر هائل من آثار المحنة ، وتكون معاوناً على التكيف مع الواقع الجديد ، ولعلنا لا نعدم تدعيماً لرأينا هذا فى قول المعرى نفسه :

(٥٣٠) محمد مندور : لى الميزان الجديد : ١١٥ .

(٥٣١) السابق : ١٢١ .

إذا ألف الشئ إستهان به الفتى فلم يره بؤسا يعد ولا نعمى
كإنفاقه من عمره ومساغفه من الريق عذبا، لا يحس له طعماً^(٥٢٢)

والذى يمكن لتلك الألفة التى أشار إليها الرجل فى أول البيتين من استيعاب الأمور والتقليل من آثارها ، أن يبدأ تعاملها مع تلك الأمور والظواهر فى سن مبكرة على نحو ما أشرنا ، وعلى نحو ما كان شأن الرجل مع آفته .

ويشير المازنى إلى أن محنة الرجل ما كانت لتدفعه إلى اعتزال الناس وبغض الحياة وممارسة تجربته الزهدية ، وما كانت لتعوقه عن تولى القضاء الذى وليه جده وأبوه وعمه وابن أخيه أو تمنعه من أن يكون ماجناً ، فما صدت عاهة إنساناً عن ذلك .. ثم يقول : « ودع هذا واسأل : ماذا حرمه العمى ؟ إنه شاعر أديب وعالم متفلسف ، وقد عرف له أهل زمانه ومن جاء بعدهم من الأجيال غزارة الفضل ووفرة العلم ، وحدة الذكاء وسعة الإحاطة باللغة والحذق بالنحو وجودة الشعر ، والإلمام بكل علم معروف فى عصره ، وكان تلاميذه يعدون بالمئين ويترجمون داره ، ولما مات أنشد على قبره المراثى أربعة وثمانون شاعراً ، فهو قد فاز فى حياته بالحظ الأجل من الشهرة والتوقير ، وما يزال إلى يومنا هذا فى المحل الأول والأرفع بين شعراء العربية ، أما فيما عدا ذلك مما هو من الحياة الخاصة الشخصية ، فما حرم شيئاً أو كانت الآلة تعوزه فيه كما يقول ، وإنما حرم هو نفسه ، وآثر لنفسه العزوف وأبى عليها كل متعة ، فالأمر مرجعه إلى إرادته لا إلى عماه ، وإذا قلنا إرادته فقد قلنا ما ينزع به إليه مزاجه السوداوى الخاص ، وما بنى عليه من الطباع ، وهذا عندى مفتاح شخصيته ، والذى أرد إليه ما كان من سيرته »^(٥٢٣) .

وأياً ما كان الأمر ، فإن العمى وآلامه لا ينفيان عن التجربة العلائقية ، ولكنهما لا يفسران عندنا شموليتها وعمقها اللذين استوعبا الكون كله على نحو ما فصلنا ، ولا يجوز أن ننسى أن غير واحد من مفكرينا المعاصرين قد عانوا نظير إحساس المعرى بالاغتراب والتفسخ وفقدان الهوية ، وهم مبصرون أصحاء وأثرياء ، ونحن لا ننسى ما أسلفناه من أن النفوس الإنسانية متميزة ولا يعمم القياس عليها ، ورغماً عن ذلك ، فإننى لا أحسب أن التجربة العلائقية كانت لتتغير تغيراً جذرياً وكيفياً ما لم يفقد الرجل بصره ، أو أن أبا العلاء كان سيصير إلى نقيضه بدون تلك الآفة .

(٥٢٢) اللزوميات : ٤٢٠/٢ .

(٥٢٣) المازنى : أبو العلاء شاعر إنسانى : ١٥٧ ، المهرجان الألقى .

واللافت أن جمهرة من عولوا على العمى في التجربة العلائية ، لم يروا من آثاره إلا عنصر الآلام والأحزان ، وهو عندنا أقل آثاره شأنًا وأضحلها عمقًا وأكثرها خفوتًا بفعل الزمن والتعود ، خاصة لدى من له مثل عقل وإرادة أبى العلاء ، على حين أنهم تجاهلوا أخطر آثار تلك الآفة من حيث كانت لدى الرجل دليلًا شخصيًا ملموساً ، مباشراً ودائماً على عبث الحياة وفوضاها وانتفاء المنطق عنها ، وذلك البعد الميتافيزيقى الكامن في تلك الآفة - لا كونها مصدراً للآلام والأحزان يخفت بالآفة والتعود - هو أخطر ما فيها بالإضافة إلى رجل له مكونات الشخصية العلائية فكراً وشعوراً ، ذلك لأنه يتفاقم وتزداد وطأته ودلالته لدى الرجل كلما استفحلت سيطرة الإحساس بالعبث ومعاناة الخواء والغثيان عليه ، وعلى ذلك فالقيمة الحقيقية للعمى في التجربة العلائية هي دلالة النفسية والميتافيزيقية الحاسمة والمتزايدة والمتفاعلة مع الواقع الروحي للرجل برفض الحياة لعبثها ولا جدواها ، لا فيما نتج عنه من آلام الحرمان لفقد حاسة البصر في حد ذاتها .

ولقد عبر الدكتور مندور بما يدل على أن العبث عنده صفة لأبى العلاء حين قال : « وقد أرهف الألم تفكيره فإذا به عابث - العبث أكبر مظاهر حساسية العقول - عبث رجل استوى عنده كل شئ » وليس المقصود بالعبث فيما نحسب إلا الإحساس الوجودى بفساد الكون والإنسان وافتقادهما المعنى والهوية والجدوى ، وما يترتب على ذلك من غياب التلقائية ، واستيلاء غاشية الغثيان والعجز عن الاستمرار على الإنسان ، ولقد عايشنا الإبداع العلائى في تصويره معاناة الرجل ذلك المناخ في داخله وخارجه معاً ، مما أفضى به في النهاية إلى التماس الخلاص في العدم .

يتحدث شفيق مقار عن ذلك الإحساس أو الوعي بالعبث فيقول : « ذلك الوعي ، هو على وجه التحديد منبع أدب « العبث » سواء في شكله الروائى عند كاتب مثل كافكا ، أو في شكله المسرحى المعاصر عند بيكيت ويونسكو وأصراهما ، ولا يعنى ذلك أن أولئك الكتاب يصدر عن الموقف الذى يرى الوجود عبثاً بوصفه مذهباً فلسفياً يعتقونه أو يترجمون عن مقولاته في أعمالهم الدرامية ، فكل كاتب منهم يحاول أن يفصح عن رؤياه الذاتية للعالم ، وكل ما هنالك أن تلك الرؤى الذاتية قد تواءمت عن صدق في حدسها واستجابة أصحابها لأزمة الحضارة التى يعيشون في ظلها مع ذلك الموقف الفكرى المعاصر الذى رأى الوجود عبثاً وخواء ، أو هم بالحرى قد عبروا في رؤاهم تلقائياً عن ذلك الإحساس بالعبث الذى وجده كامى شائعاً في العصر كله ... فالمسألة إذن مسألة موقف منصب على ما يجده أصحابه في الوجود من عبث ، وليس صادراً عما قد توحى به

الكلمة من أنهم ملاقون الوجود به من عبث ، وترجمة لفظ : Absurde بالعبث ، فيها على أية حال إيهام لمعناها ، لأن اللفظة تعنى أكثر من ذلك وأبعد ، تعنى الخواء الممغن الذى يقرب لفرط سخفه من الإستحالة ، حتى ينقلب الشئ متى انطوى عليه إلى عبث لا طائل من ورائه كصخرة سيزيف» (٥٣٤) .

ويقول الدكتور حسن حنفى : « ترى الفلسفة الوجودية بوجه عام أن الاغتراب داخل فى صميم الوجود الإنسانى ، وأنه داخل فى نسيج الإنسان ، نحن مدانون بالاغتراب ، ومهما حاول الإنسان من خلال الحرية ، ومن خلال إحساسه بالزمان ، ومن خلال علاقاته الإجتماعية ومن خلال العمل أن يتجاوز أو أن يشفى من الاغتراب ، فإنه سيموت مغترباً لأن الحياة نفسها اغتراب » (٥٣٥) .

لقد عانى المعرى إذن شعوراً كيانياً بالغربة فى نفسه ، ورصد كذلك هيمنة العبث واللاجدوى على العالم ، فأنكر نفسه وعالمه وكرس الموت والعدم ، وهذا الذى عاناه الرجل وخلقته فنياً قبل قرون عشرة ، هو فى الحقيقة لب المناخ الشعورى العام الذى عاناه وعبر عنه مفكرو العبث والاغتراب والتمرد واللامعقول من الوجوديين فى العصر الحديث ، فالإحساس المعاصر بالعبث إذن ، هو مدرك وجودى وعنصر من العناصر التى عرف بها العالم هذا المذهب .

على أن شيئاً فى الفكر والإنسان لا يمكن أن يتولد طفرة أو يوجد من فراغ .. ففضلاً عما أشرنا إليه من أن معاناة العبث شعور قديم قدم الإنسان ، وأن تجربة إبداعية قد تمت من قلب مناخه المكتمل هى التجربة العلائقية ، فإننا فى المدى القريب نستطيع أن نلمح الإرهاصات الأولى للوجودية المعاصرة كامنّة فى فكرة فلسفة صراع المتناقضات لدى هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) وفى الفلسفة الديالكتية بشكل عام ، يقارن هنرى ودانالى توماس بين فلسفتى كل من هيوم وهيجل ، بما يكشف عن نقاط الاتفاق والخلاف فيقولان : « إن هيوم يرى أن العلة تفسر نفسها » ، والعالم هو علته العقلية لأن العلة والوجود شئ واحد ، وإذا أردنا أن نجيب من يتساءلون عن علة كل شئ ، فواجبنا أن نقول : « كل شئ » وإذا كان الوجود وحدة تشمل كل شئ - كما يعتقد هيجل - فإنه يحمل فى طياته حالة اللاوجود كما يشمل حالة الوجود ، فكل شئ ينطوى على ضده ،

(٥٣٤) شفيق مفار . خمس مسرحيات طليعة نيوجين أويسكو . مقدمة المترجم : ١١ .

(٥٣٥) حسن حنفى . ضمن ملهة مكتوبة عن الاعراب : ١٣٦ ، عالم الفكر . المجلد العاشر ، العدد الأول المخصر .
سحب مشكلة الاعراب

ومحال أن يدرك شيئاً دون إدراك نقيصه في نفس الوقت ، فأنت لا تستطيع أن تفكر في المحدود بغير التفكير في اللامحدود ، أو تفكر في الزمن دون تفكير في اللازمن ، فالبقرة بقرة وهي في نفس الوقت ليست قطعة ، وهذا الشيء إنما يحدد ذاته لأنه في الوقت نفسه ليس شيئاً آخر ، ولكل وجهة نظر وجهة تناقضها ، فللحياة الموت ، وللحب الكراهية ، وللنهار الليل وللشباب الشيخوخة « (٥٣٦) .

ثم يوضح توماس مور ما أضافه هيجل إلى ذلك فيقول : « ولكن هيجل يجاوز هذا المنطق الواضح السليم ، فعنده أن الأمر لا يقتصر على أن لكل شيء نقيضاً ، بل يذهب إلى أن كل شيء نقيض نفسه ، فالحقيقة تكون في جانبي كل مسألة ، وكلا الجانبين حق ، والحياة بعد كل هذا صراع بين القوى المتعارضة التي تحاول أن تتحد في وحدة أسمى ، وهذه الوحدة التي يبحث عنها الفلاسفة ، ويحلم بها الشعراء ، لا يمكن بلوغها بغير إهراق دم غزير ، إنها وليدة الصراع والألم واليأس ، إنها اتساق الحب الذي ينبت من الشقاق والكراهية ، وشرعية الإنكار مترجمة إلى لغة التوكيد ، والروح الذي يموت لكي يحيا » (٥٣٧) .

ويعرض الدكتور غنيمي هلال لصلة الديالكتيك ، وصراع المتناقضات بالوجودية وغيرها من الاتجاهات الفكرية المعاصرة فيقول : « ومنذ هيجل ، والفلسفة الديالكتية جملة ، أصبح التناقض في الصراع بين فكرتين ، أو بين القوى المادية والمجتمعات عاملاً منطقياً لتفسير الظواهر المختلفة ، وفي الديالكتية أفلس المنطق القديم الذي يقف عند حدود الضرورة والاحتمال ، وبفضل تقدم العلم نفسه أصبحت الفلسفة الوضعية عاجزة عن تفسير جوانب الإنسان وتبرير الوجود ، فظاهرة الوجود تعجز المنطق العقلي المجرد ، ولكنها حقيقة وواقع ، فلم يعد يتعلق العقل بالإحاطة بالوجود وكنهه ، ولكن بمعرفة ظواهر الوجود لمواجهتها ، ووسائل مواجهة ظواهر الوجود لا تقف عند التجارب والمعارف الوضعية ، لأن حدود الحقيقة تمتد إلى أكثر من الواقع الخارجي ، كما لا تقف عند القاسم المشترك بين مجموع الأشياء ، بل فيما ينفرد به كل منها ، وقد أضاف اكتشاف عالم اللاشعور حدوداً لا نهائية لهذا الواقع الخارجي ، وبذلك انتهت سيطرة الوضعية المنطقية ، كما انتهت الفلسفة العقلية لتحل محلها فلسفات علم الوجود *Ontology* والديالكتية الحديثة ، وأثرت هذه الفلسفات في ميلاد حركات فنية أدبية حفل بها النصف الأول من القرن العشرين ، أهمها فيما يخص النواحي الفنية ... الحركة التعبيرية والوجودية » (٥٣٨) .

(٥٣٦) هنري توماس وديانتي توماس : أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلى سارتر : ٢٧/٢ ، ترجمة عثمان نويه . الهلال . فبراير ١٩٧٥ .

(٥٣٧) السابق : ٢٨ (٥٣٨) محمد غنيمي هلال : النقد الأدبي الحديث : ٥٦٤

ويرد الدكتور غنيمي هلال مسرح المواقف لدى سارتر ، ولدى الفكر الوجودي بعامته إلى أصول هيكلية أيضاً فيقول : « وتبدو مأساة المدنية ، أو مأساة المجتمعات الحديثة في الصراع الفكري لمسرحيات المواقف ، حتى حين تنحصر في تصوير مأساة عزلة الفرد ، أو جحيم الوجود مع الآخرين وبالأحرين كما في مسرحية سارتر : « الباب المغلق » ، وفيها يبدو الجحيم في صور الصلات النفعية المتضاربة بين الناس ، يتخذ كل منهم الآخر أداة لما تتطلبه أثرته ، وتلدور مناظرها في الجحيم ، بعد الموت ، وهذا ما يرمز إلى صنوف وعى شخصيات قد ماتت ضمائرهما ، فلا أمل لها في تلافى أخطاء وجودها ، وهي من مهواة أدناسها في جحيم أبدى حتمى ، وقضية المسرحية أنها تجسيم لفكرة هيجل ، حين تحدث في مأساة الوعي الفردي ، فقال : « كل وعى يحرص على القضاء على الوعي الآخر » (٥٣٩) .

وحرى بنا الإحاطة بمعالم ذلك الاتجاه كما يحددها الوجوديون أنفسهم ، كى يتسنى لنا تحديد مكان العبث العلائقي بينها ، يقول يسبرز ، وهو من الوجوديين غير الملحدنين من أتباع سورين كيركجارد « إن كلمة وجود هي أحد مرادفات كلمة واقع ، بيد أنها قد اتخذت وجهاً جديداً بفضل التوكيد الذى أكدته عليها (كيركجارد) وأصبحت تدل على ما أنا إياه بصورة أساسية في نظر ذاتي » (٥٤٠) .

ويلقى يسبرز ضوءاً آخر على مفهومهم الفكري والنفسي الجديد لكلمة وجود فيقول : « ليست كلمة وجود إلا إشارة غايتها أن توجهنى نحو هذا اليقين الذى ليس يقيناً عقلياً ، ولا معرفة موضوعية ، بل نحو هذا الوجود الذى لا يمكن لأى شخص أن يؤكد له ذاته بالذات ولا لذوات الآخرين » (٥٤١) .

ووفقاً لذلك ، يكون مفهوم الوجود عند الوجوديين ليس هو الكينونة الفعلية للشئ أو للإنسان في العالم فحسب ، وإنما يعنى قبل ذلك ما يكون الإنسان إياه في نظر ذاته بأن يتولى صيرورة نفسه إلى ما يريد .. ويقول الدكتور العشماوى : « أو بمعنى آخر ، أن يتولى الإنسان خلق أعماله وتحديد صفاته وماهيته أو صورته بنفسه على ضوء ما يفعله مدفوعاً باختياره الإرادى الحر النابع من ذاته ، والذى لا يفرض عليه من الخارج » (٥٤٢) .

(٥٣٩) محمد غنيمي هلال : ٥٩٨ ، يمكن ترجمه اسم المسرحية إلى « جلسة سرية » .

(٥٤٠) جان فال : الفلسفة الوجودية ٦٠ ، ترجمة يسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت

١٩٥٨ .

(٥٤١) السابق : الصفحة ذاتها

(٥٤٢) العشماوى : لأدب وفيه الحياة معاصرة ٥٠٠

ولكن يبدو أن الفرضية الوحيدة المؤكدة في عالم الذات الإنسانية ، هي أن كل ما يتعلق بها لا قانون له ، فقد رأينا المعرى يؤمن بجبرية مطلقة للإنسان أو يكاد ، ومع ذلك استطاع أن يفرض على نفسه من خلال تجربته الزهدية والحياتية المتفردة التزاماً عسيراً برفض الحياة وتكريس الموت ، وعلى ذلك فيبدو أن الذى يراه الدكتور العشماوى اختياراً إرادياً حراً نابعاً من الذات ، يبدو أنه ليس كذلك تماماً ، وإنما قد يكون اختياراً مفروضاً على الإنسان ولا فكاك له منه ، يتناول مؤلفاً أعلام الفكر الأوروبى الاتجاه الوجودى بما يكشف بعض جوانبه ، ومنها حرية الإرادة والاختيار تلك ، فيقولان : « تقول الفكرة الوجودية إن الوجود نفسه بلا عقل ولا هدف ولا اتجاه ولا أفكار كبرى ، هذا الوجود هو الحقيقة الوحيدة ، وهذا الوجود يجب على الإنسان أن يقبله ، ومنه يصنع حياته عن طريق الاختيار المستمر ، فالفرد إذا نظر إلى داخل نفسه ، فإنه يغير الذات التى يحاول فهمها ، وبفضل سلوكه واستخدام قوة إرادته يقرر من يكون وماذا يكون ، إن لديه الحرية فى الاختيار ، ولكن هذه الحرية مفروضة عليه ، وهكذا تكون الحياة مشروعاً ينطوى على المغامرة ، لأن الفرد يخاطر بوجوده بأن يوجد ، وعلى هذا الأساس لا يستطيع أن يكون سلبياً ، ولا يستطيع أن يقتصر همه على أن يعرف وأن يفهم ، بل هو مدفوع بقوة طبيعة وجوده إلى أن يعمل ، وأن يحقق ذاته ، ولكن لا يوجد منطق ولا مذهب فكرى فى الوجود يهدينا إلى الاختيار وإلى العمل ، ومن هنا رأينا أن هذه الفكرة لم تؤد إلى مجموعة مشتركة متناسقة من المبادئ والعقائد ، فقد أدت ببعض شراحها إلى اللادرية أو الإلحاد ، كما أدت بغيرهم إلى نتائج دينية وأخلاقية مختلفة » (٥٤٣) .

ويستطرد المؤلفان ليوضحا الجوانب السلبية والإيجابية فى الوجودية فيقولان : « وإذا أردنا أن نبحث عن أوضح جوانبها الإيجابية ، وجدنا أنها إمداد الفرد بالباعث على العمل حين تنهار القيم التقليدية ، فقد حفزت الإنسان على فهم ذاته ، دون الرجوع إلى التبريرات الزائفة ، كما أدت إلى إيجاد اتصال بالآخرين - لا عن طريق الإحكام فى استخدام اللغة أو غيرها من الرموز كما كان يفعل أصحاب الوضعية المنطقية - بل بالدخول حدسياً عن طريق الخيال إلى وجود الآخرين ، ويمكن القول إنها من هذه الناحية ، قد قوت من العلاقات الإنسانية وفهم الناس بعضهم لبعض ، أما جوانبها السلبية فهي أنها فصلت الفرد عن الحياة المنظمة ذات المناهج الفكرية ، وقلبت الإنسان على نفسه فى أنانية متمركزة حول الذات ، وأدت إلى انقصاص صلات الإنسان بالحياة أكثر مما أدت إلى التزام الإنسان بها ، وهكذا ، نجد أن المعالم الرئيسية للوجودية أنها قضت على عقائد الإنسان اليقينية القديمة ، وعجزت عن أن تمنحه منهجاً فكرياً جديداً يبيث النظام فى خبراته الجديدة » (٥٤٤) .

(٥٤٣) هرى توماس ودانلى توماس أعلام الفكر الأوروبى ١٩٠٢ د حمة عثمان توبه

(٥٤٤) السابق ١٩١

ونحسب أن التعارض الفكري في الفقرة السابقة لا يخفى على متأمل ، وهو بالطبع ليس تخليطاً من مؤلفي الكتاب أو المترجم ، وإنما هو غموض الفكر الوجودي وكل فكر يحاول تشرح الذات الإنسانية وكشف مكوناتها وعواملها كشفاً حاسماً ، إذ كيف يتسنى لنا التوفيق بين كون الوجودية قد أدت إلى إيجاد اتصال بالآخرين وقوت من العلاقات الإنسانية وفهم الناس بعضهم بعضاً ، وبين كونها قد قلبت الإنسان على نفسه في أنانية متمركزة حول الذات وأدت إلى انفصام صلات الإنسان بالحياة أكثر مما أدت إلى التزامه بها ؟ ويكفي تدليلاً على هذا الغموض والتعارض في مكونات الفكر الوجودي ، أن شراحه - وفقاً لما أوردناه آنفاً - قد توزعوا بين لا أدري أو ملحد ، وبين أخلاق متدين .

والنظرة المتأملة دالة على أن النفس الإنسانية ، ومن ثم قدرة الإرادة ، هي جماع تفاعل الفطري والمكتسب بأعماق الذات ، وما ينتهي إليه ذلك التفاعل ، لا قبل لإنسان يتجاوزه أو تغييره إلا في حدود هامشية لا يعول عليها ، وبمعنى آخر ، أقول إنه ما لم يكن أبو العلاء قادراً ومهيئاً - وفقاً لمجموع تركيبه النفسي والكياني - لإرادة واختيار صيرورته خلال النصف الأخير من حياته ، لما استطاع أن يفعل ذلك ، وما كانت لتجدي في بلوغه أية تنمية للإرادة أو أية محاولة لتحقيق الوجود بالاختيار ، فكل ذلك موكول أساساً بما لا حيلة للإنسان فيه ، وهو كنه إرادته القائمة فيه بالفعل ، والتي هي هو على وجه التحديد .

ولقد أثار يسبرز في تعريفه الثاني لكلمة وجود ، أنها تحتوى إمكانية بلوغ مراتب الإيمان بالله ، وهو يعبر عن ذلك بأنه اليقين الذي ليس يقيناً عقلياً ولا معرفة موضوعية ولا يمكن لأي شخص أن يؤكد لذاته ولا للنوات الآخرين ، وعلى ذلك فحتى إيمان غير الملحد من الوجوديين ، هو فيما يبدو إيمان شكلي تجريدي لا يمس شغاف القلب ولا يكفل السلام للروح ، ويتراوح به الصراع بين النفي والإيجاب وبين التوهج والانطفاء ، ويوضح جان فال رأى سورين كيركجارد زعيم الوجوديين غير الملحد بصدد ذلك الإيمان فيقول : « إن الإيمان ليس أمراً يقينياً قط ، إنه في صراع مع عدم الإيمان بصورة دائمة »^(٥٤٥) ، ثم يشير فال إلى أن ذلك تصور مشترك بين كيركجارد وبين يسبرز على نحو ما أسلفنا ، فيقول : « وهذه الفكرة بالذات ، سوف نجدها لدى يسبرز ، إن الإيمان أمر مقلق ، وفي صراع دائم مع ذاته »^(٥٤٦) .

(٥٤٥) جان فال : الفلسفة الوجودية - ٥٩٠

(٥٤٦) السابق : النصفحة نفسها

وهذا الإيمان الوجودى القائم على الصراع ، لا يبعد كثيراً عن محتوى الإيمان العلانى ، صحيح أن إيمان الرجل بوجود الحق سبحانه وتعالى كان ثابتاً ، وربما كان ذلك هو الخلاف الوحيد بينه وبين الإيمان الوجودى ، ولكنه ، فيما نحسب ، خلاف شكلى بحت ، إذ إنه كما رأينا لم يكن من طبيعته أن يتجاوز نطاق العقل فيخلق بالروح فى ملكوت السلام الأعظم ، ومن ثم يظل الصراع قاسماً مشتركاً بين الإيمان العلانى والإيمان الوجودى كليهما ، وإن اختلفت الأسماء بطبيعة الحال ، ولو لم يكن إيمان المعرى ضرورة فكرية مجردة ، ومفصولة عن أغواره الكيانية لأفضت به مجاهداته ومعاناته التى أسلفناها إلى حقيقة إشراقية صوفية تبدد ظلمات وجوده .

يقول العقاد عن فلسفة القرآن الكريم فى إثبات وجود الله : « أما فلسفة القرآن فى إثبات وجود الله ، فهى جماع الفلسفات التى تمخضت عنها أقوال الحكماء فى هذا الباب ، وأشهر الحجج التى اعتمدت عليها الفلسفات الإلهية ثلاث ، وهى : برهان الخلق المعروف عند الأوربيين بالبرهان الكونى ، وبرهان النظام المعروف عندهم ببرهان الغاية والقصد ، وبرهان الاستعلاء والاستكمال المعروف عندهم ببرهان القديس إنسلم ، وفحوى برهان الخلق أو البرهان الكونى أن المتحركات لا بد لها من محرك لا تتجوز عليه الحركة ، وأن الممكنات لا بد لها من موجد واجب الوجود ، وإلا لزم التسلسل إلى غير انتهاء ، وهذا الموجد الواجب الوجود هو الله ، .. وفحوى برهان القصد أن نظام العالم يدل على إرادة محيطية بما فيه من الأسباب والغايات ، وفحوى برهان المثل الأعلى أن العقل إذا تصور شيئاً عظيماً تصور ما هو أعظم منه ، وإلا تطلب موجباً للوقوف عند حد من العظمة لا تتعداه ، وكلما عظم شئ فهناك ما هو أعظم منه وأعظم حتى تنتهى بالتصور إلى العظمة التى لا مزيد عليها ، والعظمة التى لا مزيد عليها لا تكون مجرد تصور يقع فى الوهم ولا يوجد فى الواقع ، لأن العظمة الموجودة فوق العظمة الموهومة أو المتصورة ، فالله إذن موجود لأنه أعظم الموجودات .. والقرآن الكريم يكرر هذه البراهين فى غير موضع ، ويقيم الحجة بوجود المخلوقات على وجود الخالق ، وينظام الكون على وجود المدير المريد ، وبإثبات المثل الأعلى لله فوق كل مثل معروف أو معقول » (٥٤٧) .

واستقراؤنا السابق لإيمان أبى العلاء بوجود الله ، دل على أنه إيمان عقلى وهو فيما نحسب قائم على دعامين مما ذكر الأستاذ العقاد ، هما الاستدلال بوجود المخلوقات على وجود الخالق ، أو البرهان الكونى عند الأوربيين ، وبرهان الاستعلاء والكمال أو إثبات

المثل الأعلى لله فوق كل معروف أو معقول ، أما برهان الغاية والقصد ، الذى يعنى الاطمئنان إلى علة غائية للوجود ، فقد رأينا أنه لم يسلم للرجل من الاضطراب والاهتزاز ، وذلك التصور الإيماني المستمد من التسليم بالغاية ، أو بالعلة الغائية للكون ، والذى افتقده أبو العلاء على الأرجح ، هو عندنا أثنى ما كان ينقص الرجل على وجه التحديد ، لأن غيابه أفضى كما رأينا إلى إحساس المعرى بالعبث والفساد والتناقض واللاجدوى فى الوجود بأسره ، ولو أنه أشرق بكيانه ، واستراح إليه عقله ، لاستراح روحه المعنى إلى الوجود ، ولما تنافر معه هذا التنافر المتصاعد إلى أن استراح من معاناته وقلقه الوجودى بالموت .

ولا يكاد فكر الوجوديين الملحدين يختلف عن فكر كيركجارد ويسبرز وأضرابهما إلا فى نهاياته ، وتلك فيما نحسب اختلافات شكلية غير حاسمة ، فقد انتهى غير الملحدى إلى الوجود المطلق ، وفقاً لما ذهبوا إليه ، على حين اتجه سارتر إلى (الفعل الملزم) بينما بقى كامى على موقفه من لا جدوى العالم وفوضاه وعبثيته وأنه ليس أمام الفرد الوجودى إلا معاناة الغربة والإحساس بالدوار والغثيان ، وذلك الذى انتهى إليه كامى ، هو على وجه التحديد ما انتهت إليه التجربة العلائية قبله بألف سنة كما رأينا ، فقد عايشنا أبا العلاء فى أتون معاناته ، ورأيناه يفصح بفضه المبدع عن غربته وإحساسه بالتشقق والفساد وقد اجتاحه واجتاح الكون والخلائق جميعاً ، وكشف عبر مراحل تجربته المتطاولة عن أنه لم يعقد الرجاء فى الخلاص. إلا على الموت والعدم .

على أن تجربة العبث العلائية ، وتلك الوجودية لدى كامى وسواه ، لا تلتقيان فى النهايات فحسب ، بل إن التواءم ليشملهما فى الإرهاصات الأولى ، وعبر تطورها الفكرى والروحى كذلك . وبوسعنا أن ندرك ذلك المناخ المشترك بين تجربتى العبث : العلائية ، والمعاصرة ، إذا قرنا ما أوردناه آنفاً من معالم وخصائص تجربة الرجل ، إلى ذلك الذى يورده الدكتور العشماوى عن عبث الوجودية المعاصرة لدى سارتر وكامى خاصة ، إذ يقول : « ما دام الأصل فى الوجود هو أن تعرف نفسك بنفسك ، ومادام الإنسان قبل كل شئ ليس ما كان ، بل ما يكون عليه بالفعل ، ومادام هو المسئول أولاً وأخيراً عن خلق أعماله ، وتحديد صفاته بإرادته الحرة المختارة ، فقد لزم أن ينتزع الإنسان نفسه من ماضى القطيع البشرى كله ، وأن يعيد النظر من جديد فى هذا المجتمع الإنسانى ، وفى قيم العالم الذى يعيش فيه ، وأن يبدأ فى مناقشة واعية حرة لكيانه وذاته من ناحية ، ولكل ما يحيط به فى هذا العالم من آداب وتقاليد وعقائد وفلسفات من ناحية أخرى ، وهذا الانسلاخ الذى يقوم به الإنسان الوجودى عن كل ما هو معروف متداول ومسلم به ، سوف يسلمه بطبيعة الحال إلى بداية خطيرة ، تقوم على الشك فى التراث ، وفى كل ما يدور حوله من أعمال ومن عقائد ومن تقاليد ومن فكر ، حتى ينتهى به الأمر إلى إنكار ذاته ، وإنكار العالم ، والوصول إلى العدم .

... هذا الفراغ ، وهذا العدم الذى ينتهى إليه الإنسان الوجودى ، سوف يوقفه وجهاً لوجه أمام حرية مرعبة ، أو كما يقول سارتر سوف يجعله هذا الفراغ يدرك فجأة أنه « محكوم عليه بالحرية »^(٥٤٨) ... إنه موقف الإنسان وقد تجرد من كل رابطة أو خيط يصله بشئ ، فهو فى الفراغ بكل ما فى هذه الكلمة من معنى ، فليس ثمة شئ يمكن أن يعتمد عليه ، اللهم إلا اختياره الذاتى المحض ، وتصرفه أو ما يمكن أن ينبع من ذاته هو . إذ لا يمكنه أن يندفع فى هذه الحالة إلا بإرادته ، ولن يفرض عليه عندئذ شئ من الخارج ، والصعوبة الحقيقية فى هذه الحرية ، ليست فى أنها هدمت كل شئ وأنكرت كل شئ ، وأسلمت الإنسان إلى التقزز والغثيان والرغبة فى القىء والشعور بالعبث فحسب ، وإنما الصعوبة الحقيقية هى فى مدى إمكان استغلال هذه الحرية فى التغلب على هذا الوجود الأحمق الميئوس منه ، وانتشال الإنسان من هوة القنوط إلى قمة الأمل ، أو من إنسان مغلوب على أمره ضائع إلى إنسان قادر على أن يتغلب على نفسه ، بحيث يصبح فى نهاية الأمر هو حرية نفسه أو بمعنى آخر ، يصبح إنساناً يجعل من حرته مبدأ يتحدد على هديه كل ما يتعلق بسلوكه وسيرته وتاريخه ومواقفه مع الجماعة التى يعيش معها »^(٥٤٩) . ويقول الدكتور لطفى فام تعبيراً عن موقف سارتر : « والإنسان الحر ، فى رأى سارتر ، هو الذى يتحمل مسئوليات نفسه فى الوضع الذى تلقى فيه تيارات المصادفات ، وهو الذى يكسب مصيره معنى معيناً بتصرف مطلق من ضميره ، ناهذاً كل ما يزيغ الضمير من خرافات وعقائد وهمية وسلطان على الفكر »^(٥٥٠) .

ولقد عايشنا أبا العلاء قبلاً وهو يعيد النظر بالفعل فى مجتمعه الإنسانى وقيم عالمه ، ورأيناه كذلك يستبطن ذاته ويتأمل موروث بيئته من آداب وتقاليد وعقائد وفلسفات ، ثم ينتهى من خلال ذلك إلى الإحساس الواعى بغربته وغربة عالمه ، وإلى معاناة الدوار والتشقق والتساقط ، ثم إلى إنكار كل شئ والوصول إلى العدم .

ووفقاً لسارتر ، كان المعرى وجودياً كاملاً الحرية ، إذ تحمل مسئوليات ذاته فى وضعه الوجودى وأعاد التفكير فى كل شئ ، ورفض ما يثقل الكيان والضمير من خرافات ، وما اعتقد أنه أباطيل وتزديدات أضيفت إلى التراث ، حتى أنه كما أوضحنا لم يبق لأبى

(٥٤٨) جان بول سارتر . الوجودية مذهب إنسانى : ٢٥ ، ترجمة عبد المنعم حفى ، مطبعة الدار المصرية ، الطبعة الأولى ١٩٦٤ ونص عبارة سارتر : (ويصبح الإنسان حراً ، بل يصبح هو الحرية)

(٥٤٩) العشماوى . الأدب وقيم الحياة المعاصرة : ٥٤ ، ٥٥ .

(٥٥٠) لطفى فام . المسح المعرفى المعاصر ١٥٩ (مذاهب وشخصيات) الدار القومية للطباعة

والنشر (د -)

العلاء غير يقينه العقلى بالله سبحانه وتعالى ، وسواء أكان الرجل على صواب فى ذلك أم لم يكن ، فالذى لا مشاحة فيه هو أنه عاش واقعه الفكرى والنفسى والشعورى معاناة وسلوكاً وإبداعاً ، والذى لا مشاحة فيه أيضاً أن الرجل ، وهو يمارس تلك الحرية المطلقة فى اختيار وجوده وتحقيق ذاته ، كان يعانى طول الوقت من وطأة الإحساس بفقدان الهوية ، وبلاستسلام المحتوم أمام المصير ، وبالعجز المطلق عن حرية الاختيار . والذى نود أن نؤكد أنه أيضاً ، هو أن أبا العلاء ، لو لم يكن مهيباً بحكم تكوينه الإنسانى ، فكراً وشعوراً وإرادة طبيعية كامنة ، على ممارسة تلك الحرية ، والإحساس فى الوقت ذاته بنقيضها من جبرية مطلقة وعقم شامل ، لما قدر له أن يمارس هذه أو يشعر بتلك . والمعنى الذى أضفاه المعرى على حياته كان عظيماً ومروعاً فى الآن ذاته ، إذ إنه باختياره الحر ، قد رفض العالم رفضاً عقلياً صريحاً ، والتزم بأن يمارس رفضه العقلى هذا ، سلوكاً ، ومواقف عملية ، سنوات متطاولة قاربت الخمسين ، قضاها الرجل فى صراع شرس ضد نوازع الطبع ودفعات الغرائز ، والمروع كذلك أن أبا العلاء ونمطه من البشر ، لا يملكون إلا أن يفقدوا أنفسهم فى لحظة اكتشافهم إياها ، إذ ما جدوى تلك الحرية المرة التى شد الرجل عليها بنواجذه أكثر من نصف عمره ، عاش كل برهة فيها أسيراً لشعور لا يحد بالضيق والاعترا ب والعبث يقهره ويقهر الحياة والبشر جميعاً ؟ ولا معدى لنا من أن نقول مرة أخرى إن الرجل ما كان بمقدوره إلا أن يكون كما كان ، فهكذا خلق ، وهكذا قدر له أن يفكر وأن يعى وأن يشعر وأن يعانى وأن يبدع . والصدق مع النفس يحتم على صاحب هذا البحث أن يقر صراحة ، بأنه وإن كان بشغف الناقد إلى التقييم والتفسير ، وبتطلعات الباحث إلى التعميق والتأصيل ، قد بهر فى حضرة أبى العلاء بشموخ الفن وبحجرات الفكر ، وبعظمة الإنسان على المواجهة والتقرير والالتزام ، ومن ثم أفرد للرجل فى نفسه ، وبين كلمات قلمه منزلة وقيمة موضوعية بلا شريك ، فإنه فى الوقت ذاته كم توزعت نفسه على الرجل رحمة وإشفاقاً ، إذ عايشه من خلال إبداعه أكثر من نصف عمره المدير وهو منشق على ذاته يعانى صراعات عقله ضد طبائعه ، وإذا هو رافض نفسه وجنسه وعالمه لا يستشعر فيها جميعاً سوى الفساد والخواء والبور واللاجدوى ، ولا يطمئن لغير الموت جسراً يستريح بعده الإنسان فى مطلق العدم .

والحق أن الإنسان متى انشاق على نفسه وعلى الوجود بما كان عليه الأمر لدى أبى العلاء ، وبما صورته كامى فى نماذجه الفنية ، فلا مخلص له من معاناته المروعة تلك إلا تجربة صوفية نورانية تجمع ما تمزق من أشلاء روحه المتناثرة ، وتصحح كسرهما ، وتوحيدها فى مطلق الكمال سبحانه ، وتلك تجربة لا تكون فيما نحسب إلا هبة من البارى عز وجل ، ولا يتلقاها إلا ذو حظ عظيم ممن هيئت نفوسهم لاستقبال تلك الهبات السماوية ، ولا

نرى للإرادة وتنميتها ، أو للعقل الإنسانى شأناً بكمال تلك التجارب الروحية ، بل إن هيمنة العقلانية على التركيب الكيانى للإنسان ، تمثل فيما نرى عقبة كئوداً تحول بينه وبين ذلك الإشراق الصوفى ... ولئن كان أبو العلاء لم يجد حسماً لمعاناة وجوده إلا فى العدم ، فثمة شاعر عملاق معاصر قد هيأته طبيعته ، وشاءت له إرادة الحق أن يدرك مشارف تجربة صوفية وضعت حداً لأوصابه الروحية ولمعاناة وجوده ، فقد بقى ت.س. اليوت فى بوتقة اليأس والمعاناة الناجمين عن تشقق ضميره وإحساسه بخواء الحياة والذات ، إلى أن صهرته تجربته الإبداعية فى الأرض الخراب فإذا به قد تخلص من أوشاب الزيف والفوضى الكيانية ، وانتقل إلى رحاب السلام الروحى والصفاء ، والدكتور العشماوى فى دراسته للشاعر ، يشير إلى ما انتهى إليه اليوت فيما بعد الأرض الخراب فيقول : « وأخيراً يجد الشاعر نفسه ، وكأنه التقى بأسرار النفس ، فقد ظلت نفسه تتأرجح خلال تجاربه الصوفية التى عبر عنها فى شعره الأخير وفى مسرحياته بين الضياع والوجود ، وظلت تحلم بعبور هذه القنطرة التى تنقل الشاعر من الفوضى إلى الاستقرار ، حتى انتهى فى الرباعيات الأربع إلى نوع من الوصول الصوفى الذى يحقق للشاعر استقراره النفسى ، وعلى هذا الأساس تنحل أزمة الحياة المعاصرة عند اليوت » (٥٥١) .

ومن شعرائنا المعاصرين ، امتحن بدر شاكر السياب ، بالإضافة إلى قلقه الوجودى ومعاناة روحه ، بآلام جسدية فادحة أدت إلى الشلل ثم إلى الموت . وحينما كان السياب فى بوتقة آلام الروح والجسد ، أريد له التحقق بنوع من التسامى الوجدانى والكشف الصوفى ، فهذا وجوده ، وارتوى ظمؤه ، وسمعناه من بؤرة أوصابه الرهبة يخاطب الحق سبحانه منشداً فى قصيدته سفر أيوب :

لك الحمد .. مهما استطال البلاء
ومهما استبد الألم
لك الحمد إن الرزايا عطاء
وإن المصيبات بعض الكرم
ألم تعطينى أنت هذا الظلام
وأعطيتنى أنت هذا السحر ؟
فهل تشكر الأرض قطر المطر
وتغضب إن لم يجدها الغمام ؟

شهور طوال وهذى الجراح
تمزق | جنبي مثل المدى .
ولا يهدأ الداء عند الصباح
ولا يمسح الليل أوجاعه بالردى
ولكن أيوب إن صاح صاح :
« لك الحمد ، إن الرزايا ندى ،
وإن الجراح هدايا الحبيب
أضم إلى الصدر باقاتها ،
هداياك في خاقي لا تغيب ،
هداياك مقبولة .. هاتها » (٥٥٢) .
... الخ .

ولقد امتد العمر بأبى العلاء ستا وثمانين سنة ، قضى أكثر من نصفها ضارباً في
مفازات العقل والنفس ، مثقلاً بسوءات الذات والبشر والكون ، وربما يكون قد وقف
على الأعتاب ، وضرب بجماع وجوده على الأبواب ، ولكنه لم يصل ، ولم يقدر له أن يجد
خلاصاً لذاته ولجنسه وعاله إلا الكون في العدم ، وعلى ذلك فعبثية أبى العلاء التي
عايشناها متخلقة في إبداعه الفني ، أقرب إلى عبثية كامى ، تلك التي صورها نظرياً في
صخرة سيزيف ، وعبر عنها إبداعياً في أعماله الروائية وخاصة شخصية ميرسول في
الغريب ، فقد تنفس كلاهما - المعرى وميرسول - العبث والغثيان والاعتراب في نفسه
وفي الآخرين ، وانتهى المعرى كما أسلفنا إلى الموت جسراً إلى مطلق العدم ، بينما انتهى
كامى ، وفقاً لشخصياته وكتابات ، إلى أنه ليس أمام الوجودى إلا أن يرصد عبثية العالم
وأن يستمر في معاناة الدوار والتساقط والاعتراب .

وسبق أن أشرنا إلى أن الواقعية القديمة قد استشعرت القلق والاعتراب وعبر أذهابا عنهما
لدى بلزاك وموباسان خاصة . ثم تفاقم ذلك الإحساس لدى الرومانسيين وعبروا عنه على
نحو أوضح في أعمالهم الإبداعية شعراً ونثراً ، غير أن اعتراب الرومانسية لم يؤد بفنائها إلى
حائط مسدود من اليأس المطلق والعدم على النحو الذى رأيناه في الاعتراب العللى كما
رصدناه تفصيلاً لدى الرجل ، ثم أخيراً في غربة الواقعية الحديثة وخاصة عبثية كامى ،

(٥٥٢) صدر بتأثير السياب : الديوان : ٢٤٨ طعة دار العودة بيروت ١٩٧١ وقد صدر للديوان أيضاً جزء ثان
ضم الأشعار الأخرى للشاعر

وقد أوضح كولن ويلسون ذلك الفرق بين غريب القرن التاسع عشر الرومانسى ، وغريب القرن العشرين الواقعى أو العبثى الوجودى ، بأن « الأول برغم حيرته وشكه ، وذهابه كل مذهب فى سبيل العثور على الحقيقة ، لم يفقد الإيمان بها ، وعلى الرغم من التصدع القائم بينه وبين مجتمعه فهو لم ييأس اليأس التام من وجود الحقيقة ، فهو ، وإن طال بحثه ، وتردده على بابها ، ومداومة البحث والتنقيب عنها ، ما يزال بتطلع إليها وكله أمل بما عساه أن يأتى به الغد القريب من نتائج قد تحقق له ما يسعى إليه ، ومن ثم فإن الغريب الرومانسى لا يجد الحقيقة ، ولكنه على يقين من وجودها ، أما الغريب الواقعى ، فهو لا يفهم ما يعنيه الناس بالحقيقة ، أو قل بتعبير آخر إنه إنسان عاجز عن الإيمان بوجودها فالعالم فى رأيه عالم مفتقد للحقيقة ، عالم زائف قائم على اللامعقول والفوضى ، وهذان وحدهما فى نظره هما الحقيقة » (٥٥٣) .

وواضح بعد ذلك أن كوة الأمل التى كانت مشعة تجاه الرومانسيين ، وغيرهم من غرباء القرن الماضى ، ليست سوى حائط رهيب من الخواء واللاجدوى والعبث رأى كامى وأضراجه فى القرن العشرين ، ألا مناص من مناطحته ومعاناته ، ورأى المعرى قبل ألف سنة ألا خلاص منه بغير الموت والفناء فى العدم المطلق ، وترك الرجل معاناته وموقفه الوجودى النهائى محفورين فى قلب الزمن بأحرف إبداعه الفنى الذى يعبر عن تلك الروح فى بيته المروع :

وما لنفسى خلاص من نوائبها ولا لغيرى إلا الكون فى العدم (٥٥٤)

(٥٥٣) العشماوى : الأدب وقيم الحياة المعاصرة : ٣٦ ، وكذلك :

كولن ويلسون : اللامتنى : الفصل الثالث عن « اللامتنى الرومانسى » من ٥٢ إلى ٧٨ ويقارن ويلسون بين الغريب الرومانسى والغريب الواقعى فيقول : « إن محيط اللامتنى الوجودى كرهه جداً ، إن هؤلاء الناس مقيتون ضد الحياة ، لأنهم يجلسون فى غرفهم مجردين من الدوافع ، يظنون أن ليس هناك من سبب معقول للعل شئ آخر ، إن هذا العالم المجرد من القيم هو عالم بالغين فى أساسه ، فى حين أن عالم الطفل أنقى وأن حوه فواح بالأمل ... إن هذا الفرق بين عالم الطفل وعالم البالغ هو فى الوقت نفسه أحد الفروق الرئيسية بين عالم القرن التاسع عشر وعالم القرن العشرين ، وقد لاح أن الثورات الفكرية التى قام بها أساطين العصر الفيكتورى مثل ج.س.مل ، وهكسل ، ودارون ، وإمرسون ، وسينسر ، وكارليل ، ورسكن إنما كانت نذيراً بتعبير لانهائى فى الحياة الإنسانية » : ٥٢ .

نقل الكتاب إلى العربية : أليس ركنى حسن دار العلم للملايين بيروت الطبعة الثانية آذار ١٩٦٠

(٥٥٤) المزمع ميات ٢٠٠١/٢٠٠٢ .

الباب الثالث

العقريّة الشعريّة لأبي العلاء

الفصل الأول

الخصائص النفسية والفنية للتجربة

الأسس النفسية والنوعية للإبداع العلائي :

ونحن بسيلنا لتلمس معالم العبقرية الفنية لدى أبى العلاء ، يجدر بنا أن نتلث قليلاً لنطل على ما تهيأ للرجل من دوافع الإبداع فى الفن ، إذ كيف تسنى لأبى العلاء ، وقد بات كيانه - روحاً وعقلاً - محوراً لتجربة وجودية تنفس خلالها عبث الحياة ، فساد الأحياء ، وانشق فيها على ذاته وجنسه وعالمه ، أن يبدع تلك التجربة المروعة فناً رفيعاً باقياً ؟ بل كيف تسنى له أن يهب حضارة الإنسان ، هذا العطاء الثرى والثرى فى مختلف جوانب الفكر والأدب والفن ، والذي - من أسف - لم يسلم لنا عبر التاريخ سوى جانب قليل من مصنفاته التى جاوزت المائة؟^(١) .

فقليلون فى تاريخ الإبداع العربى هم أولئك الذين يستحقون صفة العبقرية ، ولا خلاف على أن أبا العلاء ضمن هؤلاء ، ما لم يكن بالفعل فى مقدمتهم ، وتاريخ الفن لم يجمال الرجل حين بوأه تلك المكانة ، ففضلاً عن ذلك العطاء المتميز الذى هيا المعرى لأن يكون أكثر القدامى تأثيراً فى الإبداع العربى المعاصر ، وفضلاً عن عقلية الرجل الفذة التى أشرنا إلى قدراتها فى الفصل الأول من البحث ، نجد أن علم نفس الإبداع قد فسر لنا ما تهيأ لأبى العلاء من أسباب العبقرية على نحو يكاد يكون مثالياً ، فى نمط حياته الروحية والعقلية التى عايشناها فى الباب السابق من البحث ، ذلك أن التجربة العبثية العلائية التى فصلنا أركانها آنفاً ، بما اتسمت به من صراع وانشقاق ضد الذات والآخرين والكون ، وكذلك إرهابات العبث المتمثلة فى نزوعه الحميم إلى المطلقات الميتافيزيقية ، إذا مورست تلك التجربة فى ذلك المناخ ، ومن خلال عقل لا يحد ، وروح لا تهدأ وثقافة تشوفت إلى التفرد فأدركته ، تكون قد تحققت بأخصب دوافع الإبداع الفنى فتألفت وأثمرت .

ونحن على أية حال سنرى فى ضوء ما أسلفناه من التجربة العلائية والتكوين العقلى والروحي للرجل ، كم تحقّق لإبداع المعرى ، من كينونة صاحبه ، عناصر الخلق والعبقرية على الوجه الأكمل . ذلك أن علم نفس الإبداع قد انتهى إلى أن منشأ العبقرية فى الفن منوط بالصراع ، وبتصدع النحن ، وبوجود الإطار النوعى المثالى للشاعر أو للفنان بعامة .

(١) الجندى : الجامع : ٧٩٣/٢ ، وقد حصر مصنفات أبى العلاء فى مائة مصنف وخمسة ، على حين قال ابن حجر العسقلانى فى لسان الميزان : « وتصانيفه فى اللغة والأدب أكثر من مائتى مجلد » . أبو الفضل أحمد بن على بن محمد : لسان الميزان : ٣١٨ ضمن تعريف القلماء .

يذهب الدكتور مصطفى سوييف في دراسته التطبيقية عن سيكولوجية الإبداع ، إلى أن كثرة الباحثين قد اتفقوا على أن الصراع علة للعبقرية .. ثم يقول : « فجينو سفيريني يقول : من الجلى أن الصراع بين الفنان والمجتمع أمر على غاية من الأهمية ... ولنجدفيلد يقول إن أحوال الفنانين تشير إلى حقيقة واقعة مؤداها أن الإبداع الفني ينشأ بوجود صراع لا يمكن حله حلاً مباشراً فيما يسمى بعالم الواقع العملى ، ويمكننا أن نقول ببساطة إن الانفعالات تكون عند الجذور من الإبداع الاستطيقى ، وعلى هذا يجب تصحيح القول الشائع : إن هذا الشخص كثير الانفعالات لأنه فنان ، بأن يعدل إلى قولنا إنه فنان لأنه كثير الانفعالات ، أو بعبارة أخرى لأن حياته زاخرة بضروب من الصراع لا يحسن التغلب عليها إلا فى ميدان التعبير الفنى ، والواقع أن الإبداع بمعناه العميق يقوم على حياة ملؤها مشكلات تثير القلق والإضطراب .. وبراون يقرر أن الجنون والعبقرية يرتبطان برباط وثيق ، ذلك أن كلا منهما لا ينتج إلا بالاصطدام الملح الطويل فى مجال الواقع العملى ... وفرويد يقول إن الفنان شخص ينصرف عن الواقع ، ويطلق العنان لتهويماته تنسج حول رغباته الشبقية ، والذي لا شك فيه أن السعداء فعلاً لا يعرفون التهويم ، إنما يعرفه الأشقياء فحسب ، وقد ألقى بأحاديث كثيرة حول الصراع اللاشعورى واندفاعه إلى الظهور فى الأعمال الفنية عن طريق التسامى ، وموقف يونج مشابه لموقفه من هذه الناحية ، وكذلك أدلر ، فالنبوغ ، فيما يرى ، مدفوع بالشعور بالدونية ، وما يولده هذا من صراع لا سبيل إلى القضاء عليه إلا بالتعويض ، فى نفس الطريق الذى أتى منه القصور ، كما فعل ديموستتيس ويتهوفن أو فى طريق آخر كما فعل بشار وبايرون » (٢) .

ومسلم أن الصراع كان فيما عايشناه من التجربة العلائقية معلماً حاكماً فى المناخ النفسى للرجل ، ليس فيما بينه وبين خارجه فحسب ، بل بينه وبين ذاته فى المحل الأول ، ذلك أن الزهد العلائق بأبعاده التى فصلناها وبكونه رمزاً سلوكياً لرفضه العقلى للعالم ، لم يكن ليستمر ويصاعد إلا عبر صراع ضار بين العقل والنوازع الطبيعية ، ولا نحسب أن حلة هذا الصراع النفسى ، ودرجة الوعى اليقظ به ، كانتا لدى الذين عانوه من التوابغ جميعاً على شاكلة ما كان عليه الأمر لدى أبى العلاء ، لقد رأينا الرجل يعيش هذا الصراع ويستشقه استنشاقاً ، فلا يقف أثره عند كونه دافعاً من دوافع الإبداع فحسب ، بل يتجاوز ذلك ليصبح من فرط معاناته موضوعاً فنياً يتجسد فيه الإبداع ذاته .

(٢) مصطفى سوييف : الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة : ١١٩ وكذا إسحق رمزى : علم النفس الفردى « أصوله وتطبيقه : مشورات جماعة علم النفس التكاملى سنة ١٩٤٦ (مطبعة دار المعارف) الفصل الثالث « التعويض » ٨٢ ٩٣

هذا ، وللصراع اللاشعورى المتسامى فى الأعمال الفنية لدى فرويد ويونج ، آصرة وثقى بحياة المعرى ، لا نحسبها تخفى على متأمل ، فحياة الرجل كما نعلم كانت خلواً من الإشباع الجنسية ، ونحن لا نعرف لأبى العلاء صلة ما بامرأة ما فى أية مرحلة من مراحل حياته ، هذا فضلاً عن موقفه الذى فصلناه آنفاً من المرأة باعتبارها رمزاً لما رفضه من خصوبة الحياة وديمومتها ، ولما كان الزهد العلائى كله - والموقف من المرأة أحد أركانه الأساسية - نتيجة صراع شرس كما أسلفنا ، إذ هو مستمر بالعقل ضد الرغبات ، فالهتم بعد ذلك أن يكون الكبت الجنسي أثراً من آثار هذا الزهد ، وسبق أن أوردنا فى الفصل الأول من البحث قصيدتى الرجل المطولتين فى المرأة ، ورأينا فى كليهما كلفاً لا يخفى بالجمال الأثوى وإحساساً مرهفاً به .

ويشير الدكتور زكريا إبراهيم إلى تحليل فرويد لشخصية ليوناردو دافنشى وكيف ربط من خلاله بين الفن والكبت الجنسي ، فقد كان دافنشى ابناً غير شرعى فارتبط بأمه ارتباطاً شديداً مما عوقه عن إقامة علاقات عاطفية ناضجة مع الجنس الآخر ، .. ويقول الدكتور زكريا إبراهيم فى عرضه لما انتهى إليه فرويد بهذا الصدد : « ومعنى هذا أن الفن عند ليوناردو دافنشى لم يكن سوى عملية إعلاء أو تسام Sublimate بالغريزة الجنسية ، فقد تعطلت الحياة الجنسية لدى هذا المصور إلى أبعد حد ، حتى لقد تعذر على كل عارفه أن يعثروا على إسم امرأة واحدة أحبها ليوناردو ، وهكذا كان الفن عند هذا المصور بمثابة منفذ لرغبته الجنسية فجاءت لوحاته تعبيراً عن تركيزه لطاقة الليبدو فى الحياة الوهمية الخيالية بدلاً من توجيهها نحو الواقع »^(٣) .

ويقوم الدكتور سوييف بتجريب يستعين فيه بما ترك الشعراء من مذكرات وخطابات ، وذلك لتحقيق الفرض الذى وضعه ، ومؤداه أن حركة العبقرى تبدأ من تصدع النحن ، ويوضح مؤدى هذا الفرض بقوله : « وليس معنى هذا أننا نقرر ضمناً وجود مرحلة سابقة على مرحلة التصدع هذه كان الشاعر فيها شخصاً متكاملًا مع مجتمعه الخاص أو العام ، ولكن نقرر فحسب أنه يمارس شعوراً نوعياً من عدم الاستقرار يمكن أن يكون قد سبقه استقرار أو لا يكون ، وأن عدم الاستقرار هذا مرجعه إلى بروز الصدع ، وازدياد شعور الشخص بالحاجة إلى النحن »^(٤) .

(٣) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ١٨٤ .

(٤) مصطفى سرييف : الأسس النفسية : ١٢٥ .

ثم يورد الدكتور سويف مقتبسات من رسائل ومذكرات شلى وبايرون وبو وتولستوى وجوركى وتوفيق الحكيم ليدلل بها على صحة افتراضه .. يقول شلى فى خطابيه إلى بايرون : « ولست أرجو إلا أن تشعر منذ اللحظة التى يبدو لك فيها الجانب الحق من الأشياء ، أنك مختار من بين الناس أجمعين ، للقيام بمشروع فكرى أعظم مما يستطيعون »^(٥) .

ويقول بايرون نفسه فى أحد خطابه : « إذا لم أستطع الفوز على الجميع فلن تعنى المحاولة شيئاً بالنسبة لى » .

ويقول إدجار آلان بو : « لقد ظلت حياتى اندفاعاً أو هوى أو حنيناً إلى الوحدة ، وإزدراء لكل ما هو حاضر ، وإلحاحاً فى التعلق بالمستقبل » ويقول فى خطاب آخر : « إننى روح شاردة » .

ويقول تولستوى : « طالما تخيلت نفسى رجلاً عظيماً ، يكشف الحقائق لخير الإنسانية فكنت أنظر لسواى من الآدميين وأنا أشعر بقدرى ، ولكن الشئ العجيب أننى عندما كنت أتصل بأولئك الآدميين كنت أخجل منهم جميعاً ، وكلما ازداد قدرى ارتفاعاً فى نظرى ، قلت قدرتى على نشر الشعور بقدراتى بين الآخرين ، بل لقد عجزت عن تعود الابتعاد عن الخجل من كل كلمة ألقيا ، ومن كل فعل أقوم به مهما كان الموقف تافهاً » .

ويقول جوركى : « كنت أرى أننى فهمت وأحسست أشياء معينة بطريقة تخالف طريقة الناس ، وأهمنى ذلك الأمر وأقلقنى ، وحتى عندما كنت أقرأ لفنان كتورجنيف ، كنت أظن أننى ربما رويت قصص الأطفال بأسلوب غير أسلوب تورجنيف » .

ويقول شلى فى خطاب إلى بايرون : « وأرى أننا يجب ألا نتخذ من يوب أو من أى كاتب آخر مثلاً يحتذى ، فإن تقرير زعامة هذا أو ذاك ، يجعل المشكلة تستحيل إلى اختيار للشكل الذى يمكن معه أن تكون الرواية مقبولة ، والواقع أن العبقرية الحقة ، تخلص نفسها من شوائب الماضى جميعاً » .

وأخيراً يورد سوييف عن إحدى رسائل توفيق الحكيم قوله : « ثم هناك شئ آخر هو طبيعتى التى تميل إلى عدم الأخذ بما يأخذ به الناس جميعاً من أوضاع ، هرباً من الوقوع فى الابتذال ، وشغفاً جنونياً بالتميز والإغراب ، لقد وجدت سنداً وأساساً لرغبتى المحرقة فى الخروج على ما أسميه بالمنطق العام ، وأقصد المنطق المبني على فروض عامة مصطلح عليها ، غير متنازع فى صوابها ، كالفرض بأن الغيرة مثلاً دليل الحب ، أو أن الخيانة رذيلة ، فالنتائج المترتبة على هذه الفروض العامة تكون فى الغالب هى الأخرى نتائج عامة ، ويصح عندئذ تسمية كل ذلك بالمنطق العام ، أريد أن يكون هناك منطق خاص ، يحوى فروضاً خاصة لا تخضع للمألوف من الآراء والمشاعر ، كالفرض بأن الحب لا يحوى غيره مطلقاً ولا بغضاً مطلقاً ، ومن مثل هذه الفروض تتولد نتائج خاصة ، ومن خلاصة كل ذلك يقوم ذلك الذى أسميه المنطق الخاص »^(٦) .

ويعلق الدكتور سوييف على ما أورده من فقرات رسائل ومذكرات أولئك الفنانين بقوله إنها تتفق جميعاً « على وصف تلك الحالة التى نسميها تصدع النحن ، وهى تصفها وصفاً مباشراً ... وإذا دققنا النظر فى الوثائق التى أوردناها ، وجدناها تكشف عن تصدع النحن بطرق مختلفة ، لكنها متفقة على حقائق دينامية واحدة ، فهناك على الدوام (أنا والآخرين) وليس هناك (نحن) ، هناك على الدوام أنا أشعر بشعور لا يمارسه الآخرون ، أو أقتنع برأى يميزنى من الآخرين ، أو أتجه اتجاهاً لا يعرفه الآخرون »^(٧) .

ثم يكشف الباحث عن صلة افتراضه - الذى لا يقلل من شأنه تعدد أسبابه واختلاف ظواهره كما دلت المقتبسات الآتية - بالإبداع الفنى فيقول : « الخطوة الأولى فى حركة العبقرى هى اختلال النحن ، وقد قلنا إن هذا الاختلال ينجم عن أسباب عدة ، تختلف من شخص لآخر ، .. وهى تعنى (خطوة اختلال النحن) أن الشخص لم يعد يرضى عن الحواجز والأهداف بوضعها الحاضر »^(٨) .

ثم يشير المؤلف إلى الفرق بين رد فعل اختلال النحن لدى العبقرى عنه لدى المراهق بأن الأول « يمضى نحو تغيير الحواجز ، فى حين يمضى الثانى إلى إزالتها .. كلا الحركتين مدفوعة نحو إيجاد وضع مستقر للأننا ، يحقق الاتزان المقصود . إن حركة العبقرى تحاول

(٦) سوييف : الأسس النفسية : ١٢٧/١٣٥ وكذلك :

توفيق الحكيم : زهرة العمر : ٥١ ٥٤ مكتبة الآداب والطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٤ .

(٧) سوييف : الأسس النفسية : ١٢٧ .

(٨) السابق : ١٢٩ .

ن تحدث تغييراً في الواقع العملي وقد لاحظ هابر ساكس أن الشاعر ينظر إلى إعجاب المتدوقين لشعره بنظرة مغايرة لتلك التي ينظر بها إلى أي تشجيع اجتماعي يتعلق بأي عمل آخر يقوم عليه ، ولاحظ كذلك أن الشاعر يشعر نتيجة لذلك بتخلصه من عزله . عزله عن الآخرين»^(٩)

ويعلق سوفت على ملاحظتي ساكس بقوله : « ودلالتهما بالنسبة للفرض الذي تقدمه أن الشاعر تقل عنده حدة الشعور (بأننا والآخرين) لأنه أصبح أمام (آخرين) يقبلون ما يلقي إليهم ، وبالتالي تتحقق له (نحن) جديدة ، هو الذي نظمها إلى حد ما فهو يرتضيها ، ومن ثم فالشاعر والمتدوق يكونان مجتمعاً متكاملًا ، أو يكونان (نحن) ، وحركة الشاعر مدفوعة نحو هذه النحن الجديدة»^(١٠)

وقد نسمح لأنفسنا بأن نوضح الأمر قليلاً فنقول إن حالة تصدع النحن وما يعترّب عليها من سعي الشاعر إلى خلق نحن جديدة مستعينا بالإبداع ، هي حالة دائرية ديناميكية . تبقى طيلة حياة الشاعر ، ولا يصل الشاعر إلى تكوين نحن جديدة إلا لتصدع ، وهكذا تستمر معاناة تلك الحال عاملاً حاسماً ودائماً من عوامل الإبداع .

ولو نظرنا في جماع مظاهر تصدع النحن التي أوردناها ، لرأينا كلا منها قائماً ومطلقاً في الحياة النفسية والعقلية لأبى العلاء ، ولا شئ غير تحاشينا تكرار النصوص قدر المستطاع يجعلنا نحيل في تجليه ذلك إلى ما كتبناه عن معاناة المعري العبث والاعترا ب في نفسه وفي البشر وفي عالمه كله مدعماً بالمستفيض من نصوص الرجل . بل بوسعنا أن نقول تأسيساً على ذلك ، إن التصدع لدى الرجل لم يكن فيما بينه وبين الآخرين فحسب ، بل كان - كما رأينا - فيما هو أشد وطأة وأخطر في الإحساس بهذا التصدع ، وبالتالي في القيمة النفسية كأساس إبداعي ، ونعني بذلك التصدع المتفاقم لما بينه وبين مطلق الكون من نحن .

(٩) سوفت : ١٢٩ .

(١٠) السابق : الصفحة نفسها .

هذا ، ومن الثابت كذلك أن عزلة أبى العلاء - كما أوضحنا - لم تكن عزلة مطلقة بل كانت عزلة محسوبة ومقصودة ، لا ترد المرء من أبواب الرجل ، ومن ثم نراها قد هيأت لأبى العلاء - على نحو ما - هذه النحن الجديدة التى تجمع بين الشاعر والمتنوق ، والتي صيغت نوعاً خاصاً من اللاعزلة مع بقاء قيمتها فى تجسيد الرفض الفكرى لمطلق الحياة سلوكياً ، ثم يبقى كذلك لهذه النحن الجديدة أنها من صنع الرجل ، ولم تفرض عليه من الخارج .

كذلك انتهى الدكتور سويف فى دراسته عن الأسس النفسية للإبداع ، إلى أن العبقرية الشعرية إنما ترجع لنوع الإطار الذى يحمله الشاعر ، بمعنى أن الذى يفرق بين عبقرية الشاعر والرسام والموسيقار ، هو أن لكل منهم إطاراً مواتياً لفنه ، ومن ثم فالإطار الشعرى هو الذى يخصص عبقرية الشاعر لتكون عبقرية شعرية ، وقد أجرى المؤلف تحقيقاً تجريبياً من خلال عرضه وثائق لكيتس وبايرون وإدجار آلان بو وأحمد رامى وعبد الرحمن الشرقاوى وللرسام رودان ولتوفيق الحكيم ، وهى وثائق قد تختلف تفصيلاتها ، ولكنها دينامياً تدور حول اكتساب الإطار ، ثم يكشف الباحث عما تدل عليه تلك النصوص من تأكيد فرضية اكتساب الإطار فيقول : « تدل هذه النصوص التى أوردناها على اهتمام الأديب باستيعاب أكبر قدر من الأعمال الأدبية وخاصة ما يراه أهم هذه الأعمال تبعاً لموقفه الخاص »^(١١) ثم يورد الدكتور سويف نصوصاً من لندن القاضى على بن عبد العزيز الجرجاني والحوارزمي وابن الأثير وابن خلدون ، وكذلك من لندن محدث هو بطرس البستاني ، تدل على أنهم جميعاً تنبهوا لأهمية إطلاع الأديب على أعمال من سبقوه فى الأدب باعتباره شرطاً للإبداع ، بل إن بعضهم تنبه إلى أهمية توجيه الإطلاع توجيهاً معيناً . ثم يخلص المؤلف إلى أن مساقه من نصوص قديمة ومحدثة بهذا الخصوص تبرز مشكلتين خاصتين بالإبداع :

- الأولى : إكتساب الأديب الإطار عن طريق الإطلاع على الأعمال الأدبية .
- الثانية : ضرورة أن تكون عملية الإطلاع هذه منظمة تنظيمياً خاصاً بوجه عام ، وفيما يتصل باكتساب الأديب الإطار عن طريق الإطلاع ، يشير الدكتور سويف إلى

(١١) سويف : الأسس النفسية : ١٥٧ ، والنصوص الوثائقية التى اعتمد عليها المؤلف بالصفحات من ١٥٣ إلى

الحقيقة التجريبية في علم النفس التي مؤداها أن الإطار من أهم عوامل تنظيم الفعل ، ولا يخرج فعل الإبداع عن هذا الشرط ، بل هو خاضع له ، وهذا الإطار المكتسب من حيث المضمون ، أبدته النصوص التي ارتكن إليها الباحث من القديم والحديث ، بحيث يمكن اعتباره فرضاً عاملاً ، ومن ثم يؤكد أن الشاعر لن ينتج ما لم يتوفر له الإطار الشعري^(١٢) .

وينحو الدكتور زكريا إبراهيم النحو ذاته حين يقول : « ومن المؤكد أننا لو استعرضنا حياة الغالية العظمى من الفنانين ، لألفينا أنها عامرة بالبحث والدراسة والصناعة والتحصيل الطويل والتفكير الشاق ، ولكن الفنانين قلما يحدثوننا عن ذلك الجانب التكنيكي من مهنتهم لأنهم يعلونه أدخل في باب الصناعة منه في باب الفن وكأن عملية الإبداع لابد أن تتعارض بالضرورة مع كل ضرب من ضروب النشاط الشعوري أو الإرادة »^(١٣) .

ويقول الدكتور يوسف مراد : « وإن لم يكن الشاعر أو الأديب أو الفنان ذا ثقافة واسعة أجهد عقله في اكتسابها ، لما أتيج له أن يصوغ الآيات الفنية الخالدة التي تطوى الدهور طياً بدون أن تفقد روعتها ، بل تزداد جمالاً كلما اتسعت آفاق الإنسان الثقافية وأصبح أوسع فهماً وأنفذ بصرأ ، فليست الآيات الفنية تراث جيل من الأجيال فحسب ، بل هي تراث الأجيال كلها لأنها منبعثة عن عبقرية الإنسان »^(١٤) .

ثم يشير الدكتور سويف إلى أن تركيز الناس والشعراء على أهمية لحظة الإلهام قد أعطاهم بريقاً خلافاً ، علماً بأن تلك اللحظة المتمثلة في التحول المفاجئ للمجال الإدراكي ، لا يمكن أن تحدث إلا في مجالها الذي هو الإطار المكتسب ، بمعنى أن تلك

(١٢) سويف : الأسس النفسية : ١٦٠ .

(١٣) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ١٧٤ .

(١٤) يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام : ٢٤٢ ، ٢٤٣ وراجع كذلك ص : ٢٤٦ دار المعارف الطبعة الأولى سنة ١٩٤٨ .

اللحظة المتوهجة لا يمكن أن تبرز ويكون لها دلالتها إلا لدى فنان يحمل إطاراً فنياً يعطيها تلك الدلالة ، ويؤكد ذلك - من واقع الحياة - أن ثمة من تمر بهم لحظات محملة بمشاعر وأفكار وموضوعات ، كان يمكن أن تجسدها قصائد ممتازة ، ولكنها لا تلبث أن تمضي لافتقارهم إلى الإطار الشعري ومن ثم لا يكون لتلك اللحظات دلالات إبداعية بالنسبة إليهم^(١٥) .

وقد استدل سويف على ضرورة اكتساب الإطار اللازم للإبداع وفقاً لاطلاع متذوق قد نظم تنظيمياً خاصاً ، بالطريقة الخاصة التي قرأ كيتس بها شكسبير ، وكذلك يقول توفيق الحكيم في إحدى رسائله : « أما أنا فلا يعنيني حكاية الكاتب ، بل يعنيني فنه وسر صناعته ، وطريقة أسلوبه في البناء وخلق الأشخاص ونسج الجو وإحداث التأثير ، لكم أعدت قراءة مولير لا لشيء غير دراسة طريقتة في تقديم الأشخاص ورسم أخلاقهم »^(١٦) . ويقول في رسالة أخرى : « ولكن الأسلوب .. الأسلوب .. لطالما شغلتك معي بالحديث عن الأسلوب الفني الذي أبحث عنه ، أين أجده أخيراً ؟ ومع ذلك في وهمي أنه قد يكون على مقربة مني دون أن أشعر ، لم لا يكون هو هذا الحوار الذي أنفقت في ممارسته وقتاً طويلاً ؟ إنه « القالب » الذي بدأت معالجته قبل نزوحي إلى أوروبا »^(١٧) .

والتلوق الفني يقتضي بدوره إطاراً يكتسبه المتذوق وينميه بمداومة الاتصال بالأعمال الإبداعية في الفن الذي يبتغى أن يتلوقه ، والفرق بين إطار المتذوق وإطار المبدع أن الأخير يتكون ضمن ذات تعانى من تصدع دائم في النحن كما أشرنا ، ويتناول الدكتور سويف الفرق بين الإطارين ، واكتساب الإطار الإبداعي دلالة من علاقته بالكل النفسى للشاعر فيقول : « الواقع أن فهم مهمة الإطار عند الشاعر لا يتأتى إلا بإدراك دلالة في الكل النفسى للشاعر ، وإلا فالحدود لا تزال مختلطة بين الإطار 'أى المتذوق والإطار لدع المبدع ، وقد كان الأصمعى وحماد عجرد من خيرة من رووا شعر العرب ، ومع ذلك فلم يعرف عنهما إبداع يستحق الذكر ، وهنا نتقدم خطوة أخرى في سبيل إكمال الفرض الذى وضعناه ، فنقول إن مهمة الإطار كعامل نوعى في عبقرية الشاعر ، لا تتضح إلا بأن نضع هذا الإطار في بناء شخصية تعانى توتراً دائماً من ضغط الحاجة إلى النحن ، فإن مثل هذه

(١٥) سويف - الأسس الفنية - ١٦١

(١٦) الحكيم - رهرة العمر - ١٥٦

(١٧) الحكيم - رهرة العمر - ٢٣٧

الشخصية التي تبدو مدفوعة إلى استعادة النحن ، لا بد منها كأرضية يقوم فوقها الإطار المبدع بحيث يعين هذا الإطار الطريق إلى هذه الاستعادة»^(١٨) .

ومرة أخرى نرى أن هذا الأساس النفسي للإبداع قد تحقق لدى أبي العلاء على نحو لا نحسبه توفر لغيره من شعراء العربية ، ويكفى أن نتذكر الغفران - بله سائر عطائه الفني الغزير والعميق شعراً ونثراً - لنرى كم كان ذلك الإطار الشعري للرجل شامخاً مكتملاً وفعالاً . إذ هو مكون من ثقافة شعرية أحاطت خبيراً وتذوقاً بتراث العرب الشعري منذ فجره وحتى عصر الرجل ، ثم هو يرتكز على ذات شديدة التفرد فيما تداولها من تصدع واستعادة للنحن ، لا نحسبهما توقفاً إلا بالموت .

وحين يربط الدكتور يوسف مراد في نصه الذي أوردناه بين ثقافة الشاعر الواسعة المقترنة بأقصى الجهد والعناء العقلي في تحصيلها ، وبين عطائه الخالد الذي يتألق على الزمن ويزداد رونقاً وقيمة كلما انفسح بصر الإنسان بالفن ، واتسعت آفاق بصيرته وثقافته وذوقه وعقله ، لا نجد شاعراً من شعراء العربية يستشهد به على صدق ذلك ، أحق وأوضح دلالة من أبي العلاء ، لقد رأينا الرجل في الغفران ينطق شعراء العرب ويحاورهم منذ كان للشعر العربي وجود ، وهو يفعل ذلك باقتدار المتمكن الناقد ذي المعرفة والذوق بكل ما يعرض له ، ولا أدعى لشموخ الإطار الشعري الفاعل لدى المعري من أن يكون ضمن مكوناته استكناه كامل للدواوين عمدة الشعر العباسي الثلاثة ، أبي تمام ، وأبي عبادة البحتري ، والمتنبي ، وهو استكناه عالم متذوق في آن ، إذ سمح للرجل لا بأن يتذوق عطاءهم فحسب ، بل بأن يتناوله تناول الناقد المفسر أيضاً .

يقول ياقوت عن ذكرى حبيب : « في غريب شعر أبي تمام »^(١٩) ويقول القفطي إنه في تفسير شعر أبي تمام ومقداره ستون كراسة^(٢٠) وكذلك ذكره ابن العديم^(٢١) والذهبي^(٢٢) وابن خلكان^(٢٣) . وتناول أبو العلاء في عبث الوليد بعض أخطاء ناسخ

-
- (١٨) سويف : الأسس النفسية : ١٦٩ .
(١٩) ياقوت : إرشاد الأريب : ١٠٧ ضمن تعريف القدماء .
(٢٠) القفطي : إنباه الرواء : ٤٦ ضمن تعريف القدماء .
(٢١) ابن العديم : الإنصاف والتحري : ٥٤١ ضمن تعريف القدماء .
(٢٢) الذهبي : تاريخ الإسلام : ٢٠٣ ضمن تعريف القدماء .
(٢٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ١٨٣ ضمن تعريف القدماء .

ديوان البحترى على أيامه ، وبعضاً مما عد خطأ من الشاعر نفسه ، وأشار إلى الكتاب صاحب الوفيات^(٢٤) وصاحب الإنصاف^(٢٥) .

ومعلوم أن أبا العلاء قد كلف بالمتنبي كلفاً شديداً ، ومن ثم خصه بعناية ربما فاقت عنايته بضريبة الطائيين ، وتناول شعره في مصنفين : أحدهما هو اللامع العزيزى أو الثابت العزيزى^(٢٦) والثانى معجز أحمد ، ويبدو أنه خصصه لتناول المعانى فى شعر أبى الطيب^(٢٧) .

ويقول ابن خلكان عن جهد المعرى فى تناول عطاء الشعراء الثلاثة إنه شرح دواوينهم واختصرها « وتكلم على غريب أشعارهم ومعانيها وما أخذهم من غيرهم ، وما أخذ عليهم ، وتولى الانتصار لهم ، والنقد فى بعض المواضع عليهم ، والتوجيه فى أماكن لخطئهم »^(٢٨) .

هذا فضلاً عما يدل عليه تراثه النثرى الهائل من ثقافة شعرية متفوقة ، واعية وشاملة ، وإذا كان الذى عايش تلك الدواوين العملاقة وغيرها من جماع الشعر المعرى تلك المعيشة العميقة التى نوه بها ابن خلكان ، هو المعرى ، بكيانه اليقظ ، وروحه وعقله المتوترين أبداً ، فلا شك أن إطاراً شعرياً شاعخاً قد تشكل وتطور لدى الرجل وكان فعلاً ضمن الأسس النفسية والتنوعية للإبداع فى التجربة العلائية .

الفكر فى التجربة الشعرية لأبى العلاء :

يقول أبو العلاء فى خطبته التى قدم بها لسقط الزند : « ولم أطرق مسامع الرؤساء بالنشيد ، ولا مدحت طلباً للثواب ، وإنما كان ذلك على معنى الرياضة وامتحان السوس ، فالحمد لله الذى ستر بغفة من قوام العيش ، ورزق شعبة من القناعة أوفت على جزيل الوفر »^(٢٩) .

-
- (٢٤) وفيات الأعيان : ١٨٣ ضمن تعريف القلماء .
(٢٥) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤١ ضمن تعريف القلماء .
(٢٦) القفطى : إنباه الرواه : ٤٧ ، واللهى : تلرخ الإسلام : ٢٠٣ وابن العديم : الإنصاف : ٥٤٠ .
(٢٧) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ١٨٣ ، وابن العديم : الإنصاف : ٥٤١ .
(٢٨) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ١٨٣ ضمن تعريف القلماء .
(٢٩) شروح سقط الزند : ١٠/١ - السوس : الطبع ، الغلة : البلغة .

وتلك الكلمات - فيما نحسب - تجسد موقفاً جديداً لم يقفه شاعر في تاريخ الشعر العربي قبل أبي العلاء إلا أن يكون ملكاً أو حاكماً ، فأبو العلاء ، وإن كان قد مدح بعضاً من الرؤساء في السقط ، فما كان ذلك إلا من قبيل المجاملة لهم والتدريب للملكاته النفسية ، والرجل يقول بأوضح الكلمات إن الشعر لديه أسمى من أن يكون مطية لمال أو متاع ، ولا يجوز لباحث أن يتغاضى عن الأبعاد الحقيقية لهذا الموقف ، فهو عندنا ذو صلة وثقى بحساسية الرجل المفرطة من ناحية ، كما أنه من ناحية أخرى بمثابة ارهاص مفعم بالدلالة لما سينتهى إليه الموقف العلائى - فكراً وشعوراً - من رفض صريح للحياة .

لقد اتخذ المعرى هذا الموقف المتميز ، وهو على ما كان عليه من بساطة العيش وقلة المورد ، وفي مرحلة من حياته تسبق مرحلة الاعتزال والتقشف ، والمادة على عصره ، وفي كل عصر ، عصب الحياة وسيدها المطاع ، ولكن كبرياء الذات وقيمة الفن أقوى وأثمن عند الرجل من أى متاع ، إنه يتسامى عن أن يرتزق بشعره ، ويناقض بذلك السنة المتبعة بين الشعراء من سابقه ولحقه جميعاً .

ولئن كان ذلك الموقف ذا دلالة واعدة لما سينتهى إليه الرجل وهو على أعتاب الأربعين من معاناة الغربة ورفض الحياة ، فله كذلك صلة وثقى بحقيقة الشعر كما اكتملت وتبلورت لدى أبي العلاء وعبر عنها نظرياً في مقدمة اللزوميات ، وخلقها إبداعياً ، فيما عايشناه وسنعايشه من ذلك العطاء الفنى المتفرد : لزوم ما لا يلزم .

لقد انتهى المعرى إلى أن الشعر ذوب الروح والفكر ، وموقفه القديم في مقدمة السقط نابع من ذلك ومؤشر إليه ، وما كان الرجل ذو الحساسية المفرطة والكبرياء المفعم ، بنفسه وبفنه ، ليتصور أن خلاصة فكره وكيانه يمكن أو يجوز أن تقوم بمادة مهما عظمت ، وقد انتهى الرجل في مقدمة اللزوميات إلى أن الشعر ليس له من حقيقة في غير الفكر الصادق الذى يعايش جقائق النفس والكون ، ثم يصوغها بلغة الفن الخالق ، يقول أبو العلاء في بداية مقدمة اللزوميات : « كان من سالف الأقضية ، أنى أنشأت أبنية أوراق ، توخيت فيها صدق الكلمة ، ونزهتها عن الكذب والميط » (٣٠) .

(٣٠) اللزوميات : ١/٥ المقدمة ، الميط : الكذب .

ويقول في نهاية المقدمة : « وقد كنت قلت في كلام لي قديم : إني رفضت الشعر رفض السقب غرسه ، والرأل تريكته ، والغرض ما استجيز فيه الكذب ، واستعين على نظامه بالشبهات ، وأما الكائن عظة للسامع ، وإيقاظاً للمتوسن ، وأمرأً بالتحرز من الدنيا الخادعة ، وأهلها الذين جبلوا على الغش والمكر ، فهو إن شاء الله مما يلتمس به الثواب ، وأضيف إلى ما سلف من الاعتذار ، أن من سلك في هذا الأسلوب ضعف ماينطق به من النظام لأنه يتوخى الصادقة ، ويطلب من الكلام البرة - ولذلك ضعف كثير من شعر أمية ابن أبي الصلت الثقفي ، ومن أخذ بفريه من أهل الإسلام ، ويروى عن الأصمعي كلام معناه : أن الشعر باب من أبواب الباطل ، فإذا أريد به غير وجهه ضعف ، وقد وجدنا الشعراء توصلوا إلى تحسين المنطق بالكذب ، وهو من القبائح ، وزينوا ما نظموا بالغزل وصفة النساء ونعوت الخيل والإبل وأوصاف الخمر ، ونسبوه إلى الجزالة بذكر الحرب ، واحتلبوا أخلاف الفكر ، وهم أهل مقام وخفض ، في معنى ما يدعون أنهم يعانون من حث الركائب وقطع المفاوز ، ومراس الشقاء » (٣١) .

وواضح أن أبا العلاء على وعى تام بمنحاه الفنى الذى سيهتدى به فى اللزوميات ، فقد أشاح تماماً عن المداجاة فى القول وبت صلته بشعر يكذب على النفس ما تجد ، ويزيف على الفكر معطياته كى يقدم للناس ما اعتادوه وارتاحوا إليه من أوهام وأضاليل ، وهو يدرك أن توخيه الصادقة بالأ يصدر إلا عما ملأ كيانه وجاشت به روحه من حقائق نفسية عن البشر والكون ، يلفت إليها ، ويحفز الغافلين إلى التحرز من أهوالها ، قد يسم عطاءه لدى الآخرين بالضعف ، لأنه على غير ما ألفوه ، ومن ثم يقل تأثيره فى نفوسهم ، ومؤدى كلام الأصمعي ، أن قدرة الشعر على التأثير تضعف بقدر اقترابه من شيئية الأشياء وحقائق الأمور ، وربما يكون ذلك لما أسلفناه من بعد معطيات العقل والنفس وحقائق الكون عما ألفه الناس آنذ من الشعر ، ولأن تلك الموضوعات الفكرية العميقة ربما كانت بطبيعتها ، ولجدهتها على العقل العربى بعمامة والشعر بصفة خاصة أشد استعصاء من أن يتوصل لتحسين القول فيها - شأن الموضوعات التقليدية - بضروب الخيال والمبالغة فى الغزل ووصف النساء ونعوت الإبل وأوصاف الخمر والحرب ، ومن إضفاء الجزالة عليها ، بتمحل موضوعات تلك الجزالة من وصف الظعن والظاعنين وشراسة الرحلة فى الصحراء من شعراء متحضرين مرفهين أبعد مايكونون فى واقعهم عن هذا الذى يتمحلون وصفه ، ولذلك اعتبر الأصمعي الشعر باباً من أبواب الباطل من حيث تجنبه

(٣١) اللزوميات ٣٩:١٠ المقدمة .

سقب - ونداء الله اندكر - الغرس - التبيحة - الرأل - فرج العمامة - التريكة - اليصه

عميق الفكر ، واستعانت به بمفرط الخيال ، وكلما اقترب من الفكر ، وابتعد عن مألوف الصناعة التقليدية المستعينة بأغراض محببة ، وبجزالة لفظية متوارثة ، ضعف ، وقل تأثيره في النفوس ، وبهذا المعيار ضعف غير قليل من شعر أمية بن أبى الصلت في الجاهلية ، ومن نهج نهجه في شعر الحكمة بعد الإسلام كصالح بن عبد القدوس مثلاً .

وحينما يقول المعري إنه توخى الصداقة في شعره ، فلا نحسبه يقصد بذلك تجنب طرق الجمال في الصياغة ، لأن غير قليل من شعر اللزوميات - كما سنرى - صادر عن خيال فني محكم ، وحافل بالتصوير المعنوي والمحسنات اللفظية كليهما ، وإنما هو يقصد بالتأكيد إلى أن المعول في منحاه الشعري في اللزوميات على الفكرة الحرة التي تتوهج بعقل ثاقب نازع دوماً إلى المطلق وتأمل الكون والكائنات ، فمن نتاج ذلك الديالكتيك الكياني الكوني ، تتخلق التجربة الشعرية لدى أبى العلاء .

وقد استطاع الرجل أن يلتزم ذلك المنحى في ديوانه الحافل ، فضلاً عن أنه وفق في غير قليل من عطائه إلى أن يطوع صلابة الفكر في تجاربه إلى عبقرية الفن في التناول ، ولم يكن ذلك إلا لأن الرجل لم يكن محايداً ، أو متفلسفاً نمطياً على شاكلة أمية بن أبى الصلت أو صالح بن عبد القدوس ، وإنما كان كما عايشناه يبدع ما يكتشف كيانه روحاً وعقلاً من معاناة القلق ورصد الفساد في نفسه وفي الحياة والأحياء وتحسس العبث والانشقاق يكتسحان أولئك جميعاً .

والتصور الشعري الذي أوماً المعري إليه آنفاً ، وصدر بالفعل عنه في اللزوميات يتفق أو يكاد مع المفهوم النقدي الجمالي المعاصر لحقيقة الشعر وللتجربة الشعرية ، يقول الدكتور محمد غنيمي هلال : « يقصد بالتجربة الصورة الكاملة النفسية أو الكونية التي يصورها الشاعر حين يفكر في أمر من الأمور تفكيراً ينم عن عميق شعوره وإحساسه ، وفيها يرجع الشاعر إلى اقتناع ذاتي وإخلاص فني ، لا إلى مجرد مهارته في صياغة القول ليعبث بالحقائق أو يجارى شعور الآخرين لينال رضاهم ... والشاعر الحق هو الذي تتضح في نفسه تجربته ، ويقف على أجزائها بفكره ويرتبها ترتيباً قبل أن يفكر في الكتابة ، والشاعر يعبر في تجربته عما في نفسه من صراع داخلي ، سواء كانت تعبيراً عن حالة من حالات نفسه هو ، أم عن موقف إنساني عام تمثله . ولذا كان في طبيعة التجربة والتعبير عنها ما يحمل الجمهور على تتبعها ، لأنه يتوقع أن يرى فيها ما يتجاوب وطبيعة التجربة

التي جعلها الشاعر موضع خواطره ليجلو صورتها .. والتجربة الشعرية إفضاء بذات نفس ، بالحقيقة كما هي في خواطر الشاعر وتفكيره ، في إخلاص يشبه إخلاص الصوفي لعقيدته ، ويتطلب هذا تركيز قواه وانتباهه في تجربته ، فلا يغد من التجارب الصادقة في شئ شعر المناسب ، لأنه لا يعتمد على صدق الشاعر ، ولأنه يجعل من الشعر مهنة أو دعاية عمادها خلق مشاعر لمجاعة شعور الآخرين وليس من شأن هذا الشعر أن ينهض بالفن ، أو يكشف عن أغوار القلب الإنساني ، ولم تصدر التجارب الشعرية العالمية الخالدة ، إلا عن تجارب عاش لها أصحابها ، وغاصوا في أعماق أنفسهم يتأملون ويسجلون المشاعر والحقائق فجاءت صوراً نفسية عميقة» (٣٢) .

وليس عسيراً أن ندل على عناصر الوحدة بين المفهومين : العلائق ، والجمالي الحديث للتجربة الشعرية الحقيقية فكلاهما يعلمان تماماً من شأن الفكر المستكنه لحقائق النفس والكون ، والمصور لصراع الذات ، وصراع الموجودات ، وكلاهما يؤكدان الإخلاص للفن ، والبوح بذات النفس ومضات الفكر ، والترفع بالشعر عن أن يكون منافقاً أو دعائياً أو حرفة يتوسل بها للمادة ، وهما يكرسان بالطبع الصدق الفني ، وإذا كان الالتزام العميق بعناصر التجربة - إحساساً وخلقاً - هو معيار الصدق فيها ، فإن كماله ليتحقق إذا كانت تلك العناصر متشابكة بأغوار الفنان ، حميمة الصلة بذاته ، بل قد تكون تلك العناصر هي الذات نفسها كما كان الشأن في التجربة العلائقية ، ولا يملك الباحث الموضوعي إلا أن يتذكر اللزوميات ، ويراهما ضمن الإبداع المثالي الذي يجسد قول الناقد : « ولم تصدر التجارب الشعرية العالمية الخالدة إلا عن تجارب عاش لها أصحابها وغاصوا في أعماق أنفسهم يتأملون ويسجلون المشاعر والحقائق فجاءت صوراً نفسية عميقة » بحيث يصح أن نعتبر تلك الفقرة الأخيرة حكماً نقدياً تام الحيدة والموضوعية على اللزوميات .

ويمكننا القول بأن التجربة الفنية العلائقية التي صدرت - في اللزوميات خاصة - عن معاناة العبث واللاجدوى ، قد انتهت عبر ذلك الديوان الفريد إلى أن صار الفكر ، أو المعنى المحسوس والمعيش ، هو المحور ، والملمح البارز فيها وذلك التمثل العلائقي للتجربة الفنية ، نظرياً وإبداعياً ، فضلاً عن أنه وثيق الصلة بالتكوين الفكري والروحي لأبي العلاء كما أسلفنا ، فإننا لا نعدم تفسيراً له في الفكر الجمالي الفلسفي الحديث الذي يؤصل لتطور الفنون بعامة لا الشعر فحسب ..

(٣٢) محمد غنيمي هلال : النقد الأدبي الحديث : ٣٦٤ .

يورد الدكتور غنيمى هلال ، فكر هيجل بهذا الصدد فيقول : « وعند هيجل فكرة الجمال مرت في ثلاث مراحل ، تتضمن شرح تطور الفن فيما يرى ، ففي المرحلة الأولى - وتمثل في الفن الشرقى والمصرى - كانت السيطرة للمادة على الفكرة ، وكانت الفكرة ضعيفة ، ولذا كان الجمال يتمثل في الأشياء الجلييلة التى تبعث على الرهبة لضخامتها ، كالمعابد المصرية والقبور ، وهذه هى المرحلة الرمزية عند هيجل ، وفيها ينتصر الشكل على المضمون ، والمرحلة الثانية هى المرحلة الكلاسيكية وتمثل في الفن اليونانى ، وفيها يتعادل المضمون مع الشكل ، وتصادف الفكرة أتم تعبير عنها ، وهى مرحلة الكمال الفنى التى لن يصل إليها الفن في المستقبل ، فيما يرى هيجل ، والمرحلة الثالثة هى مرحلة سيطرة المسيحية أو المرحلة الرومانتيكية ، وفيها تغلبت الفكرة على الصورة ، واختل التعادل بين المضمون والشكل ، وإذا كانت هندسة البناء تمثل المرحلة الأولى ، وفن النحت يمثل الثانية ، فإن فنون العصور الحديثة فكرية ذهنية من موسيقى وشعر ، وهى تمثل مطالب الإنسان الحديث الذهنية ومواطن ضيقة ، وفي هذا ضعف الشكل ليخلى مكاناً للمضمون الدينى أو الفلسفى » (٢٢) .

وتلك السمة الفكرية التأملية التى انتهت إليها الفنون المعاصرة ، تمثل في الحقيقة طبيعة التجربة العلائقية التى صدر الرجل عنها قبل ألف سنة ، إن تأمله الميثاقيزيقى ، وإحساسه الوجودى بالعبث ، وفقدانه المعنى والقدرة على الاستمرار فى ذاته وفى كل شئ ، هو فكر محسوس ، أو شعور مدرك عصف بكيان الزجل فى نصف عمره الأخير فصبغ تجربته ووجهها ، وكان محورها الحاكم على النحو الذى تخلق فنياً فى ديوان اللزوميات .

ولعل ذاك الذى أسلفناه عن طبيعة التجربة الفنية لأبى العلاء مضافاً إلى تكوينه الروحى المتفرد الذى استشعر العبث والخواء فى الحياة والأحياء ، يفسر لنا بقاء التجربة الإبداعية العلائقية - خاصة فى اللزوميات - ظاهرة فنية فريدة فى الشعر العربى القديم ، بل إن ذلك ليفسر لنا أيضاً ذلك الأثر العميق للروح العلائقية فى الشعر العربى المعاصر .

وكل من درس تراثنا العربى ، يعلم أن أبا العلاء لم يخلف لمن أعقبه من الشعراء تقليداً فنياً تيسر لهم اتباعه ، على غرار ما كان من أبى نواس وأبى تمام وأبى الطيب ، فالديباجة الخمرية والغزل بالذكر - على قلة شأنهما - قد صاروا من بعد أبى نواس تقليداً فنياً

(٢٢) محمد غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث : ٢٩٥ .

محدود القيمة بين بعض صغار الشعراء وأغلبهم من الأعاجم^(٣٤) ، ويفهم ذلك من قول ابن شرف « فشعر أبى نواس نافق عند هذه الأجناس ، كاسد عند أنقد الناس »^(٣٥) . ومعلوم أن كلف أبى تمام بالبديع والتزامه الترصيع بسائر المحسنات المعنوية واللفظية التزام المذهب قد اتبعه بعده عدد غير قليل من شعراء العرب ونائريهم ، بل إن أبا العلاء نفسه قد نهج في عطائه الفنى - وخاصة رسائله النثرية - ذلك النهج على صورة ربما لم تدر بخلد أبى تمام أصلاً ، وسنيين في جزء تال من البحث أن قدرأ لا يستهان به من دوافع المعرى إلى ذلك يرجع إلى رغبته الكيانية الحاكمة في تحدى النفس واللغة وإبداع الآخرين والتفوق عليهم جميعاً .

كذلك نجد أبا الطيب قد ترك للتقاليد الفنية في الشعر لغة الحب في مخاطبة المملوح والثورة على الزمن وذم الدهر ، فضلاً عما كان لابن الرومى من سبق إلى مجابهة الزمان ، ويمكن القول بأن تينك الظاهرتين قد استمرت بعد المتنبى ، ولاقت مجابهة الزمن ، فمن التكوين العلائى خاصة ، ما وصل بها إلى أقصى مداها كما أسلفنا .

ولكن ديوان اللزوميات ظل في سجل الشعر العربى نسيج وحده ، والتفسير المقبول أن احتذاء صنيع الرجل في اللزوميات - شكلاً ومضموناً - كان عسيراً غاية العسر إلى الدرجة التى صرفت الشعراء عن محاولته ، ونحن إذا تجاوزنا عن أخطر ما فى الديوان - وهو مضمونه الفكرى النفسى الميتافيزيقى المتفرد - وقصرنا النظر على التزام ما لا يلزم فى القافية ، نجد أن صنيع الرجل فى الأساس ضرب من ضروب البديع حققه بعض الشعراء فى أبيات معينة أو فى قصائد محدودة ، أما أن يلتزم هذا الفن فى ديوان قوامه أحد عشر ألف بيت من الشعر ، وبأقصى صورته المركبة ، وعلى حروف المعجم كلها ، كما سنفصل فى الفصل التالى ، فهذا هو العمل الذى لم يجرؤ عليه ولم يستطعه سوى أبى العلاء المعرى .

وعلى ذلك فالقول بأن الرجل قد أتى بمجديد ، لا تبلى جدته شكلاً ومضموناً منذ ألف سنة وحتى اليوم ، هو قول لا يجاوز الحقيقة ولا يعطى لأبى العلاء ما ليس له .

(٣٤) محمد مندور : النقد المنهجى عند العرب : ٧٢ مطبعة مهضة مصر سنة ١٩٤٨ .
(٣٥) أبو عبد الله محمد بن أبى سعيد بن أحمد بن شرف القيروانى : أعلام الكلام : ٢٢ ، مكتبة الخانجي ، الطبعة الأولى سنة ١٩٢٦ .

التنوع والأصالة :

والنظر في الثبت المهيّب لتراث المعرى ، يدل على امتلاك الرجل صفتي الأصالة والتنوع على نحو لا يفسر في الحقيقة بغير العبقرية الفنية .

لقد كان أبو العلاء نائراً من الطراز الأول . وفقاً لمعايير الجمال الفني على أيامه ، واستخدم النثر إما في الإبداع الفني على نحو صنيعة في الغفران والفصول والغايات وملقى السبيل والرسائل ، وإما فيما أنجزه من شروح على مؤلفاته الشعرية والنثرية وفيما كتبه من أبحاث في اللغة والعروض والنحو والنقد الفني واللغوي ، وقد مكن لأبى العلاء من القدرة على هذا التنوع في العطاء ، أصالته الخصبة وثقافته الشاملة والعميقة مما أتاح له أن يتناول ما تناوله بقدرة العالم المتخصص المتمكن الذي يناقش المتخصصين وقد يرددهم ويضيف إلى جهودهم .

فإذا نظرنا في عطائه الشعرى نجد صفتي الأصالة والتنوع شامختين فيه كذلك ، فهو من ناحية قد استخدم الشعر التعليمي في بعض من مصنفاته ، ومن ناحية أخرى أبدع في سقط الزند شعراً ، وإن كان في مجمله أقرب إلى الشعر العربي الكلاسيكي قبل الرجل وبعده ، فإنه يومئ يارهاصات القلق الوجودي إيماءات لا تخفى ، بل إن أصالة الرجل وتفردته لتجليان في الدرعيات ، إذ إنه وقد حال اعتداده بنفسه بينه وبين فنون الطرديات نظراً لتناقض أخذه بذلك مع آفته البصرية وحالته الجسمية ، فقد رأى في الدرعيات موضوعاً فنياً بديلاً يحقق من خلاله صنيع الآخرين في طردياتهم من إظهار الفحولة اللغوية والقدرة على تمثيل حياة الفروسية والصحراء ، وقد يتفوق عليهم .

حتى إذا تأملنا اللزوميات ، نجد الأصالة والتنوع قد أعطيا أقصى حضرهما في ذلك الديوان الفذ ، فبالإضافة إلى كل عناصر الفكر الميتافيزيقي التي جسدها الديوان بلغة الفن كما أسلفنا ، تكشفنا لنا أيضاً تلك التجربة الوجودية العبثية مكتملة الأركان واضحة القسمات ، هذا فضلاً عن أنه يكاد يستحيل على المرء التنبه لفكرة أو قضية تخص علاقات الإنسان بنفسه وبجنسه وبعالمه ، وغاب عن الرجل أن يبدعها فناً في اللزوميات .

والتنوع الداخلي في مضامين اللزوميات - وفقاً لما أسلفنا - هو في الحقيقة تنوع في إطار الوحدة ، يورد الدكتور زكريا إبراهيم تأكيد النقد الجمالي لتلك القيمة فيقول : « ولكن المهم في العمل الفني . ألا تطفئ وحدته على تنوعه ، وألا يطفئ تنوعه عا

وحدته ، بل يقهر تنوعه وحدته على الاعتراف بأنها (وحدة تنوع) Unite d'une variété^(٣٦) » ، والديوان في الوقت نفسه - من حيث الفكر العام ومنهج الصياغة - عمل لا نظير له في تاريخ الشعر العربي عبر كل عصوره ، إنه أصيل وجديد بالإضافة إلى ما سبقه وإلى ما تلاه ، وبسبب تلك الجودة العسيرة في المضمون والشكل ، بقي ديوان اللزوميات عملاً فنياً عبقرياً متفرداً يجسد الأصالة والتنوع في آن معاً ، ويحمل توقيع أبى العلاء على كل ملمح من ملامحه .

وفي الحق إن اللزوميات وأبا العلاء قد صارا في تاريخ الشعر العربي وجهين لعملة واحدة ، فارتباط الديوان شكلاً ومضموناً بكيان الرجل وبمركبات نفسه وبإدراكه لكيونته وللحياة ، هو ارتباط عضوي لا يمكن للدارس إلا أن يرصده ليفسر الظاهرة الإبداعية العلائية في هدى منه .

يورد الدكتور زكريا إبراهيم عن مايكل دوفرين قوله : « فالأسلوب هو تلك العملية الإرادية التي تعبر عن نشاط تنظيمي يرفض المصادفات ، وينشد أنقى الأشكال وحينما يصبح للفنان أسلوب أو طراز ، فإنه عندئذ يكون قادراً على التحكم في فنه ، وإنتاج ما يريد إنتاجه ، حقاً إن العلاقة وثيقة بين الأسلوب والحرفة Le metiere فإن الأسلوب إن هو إلا حرفة تسمح لصاحبها بأن يعبر عن نفسه ، وأن يكون نسيج وحده ، ولكن المهم أن الفنان الحقيقي ، إنما هو ذلك الذي تجيء صناعته معبرة عن شخصيته ، لأن (الصنعة) عنده هي في خدمة فكرة أو نظرة خاصة إلى العالم .. ومعنى هذا أن الحرفة بالنسبة إلى أي فنان ، إنما هي توقيع Signiature يحمل طابع صاحبه بشرط أن يكون لدى الفنان من الإخلاص لنفسه والوفاء لشخصه ما يجعله أميناً على الرسالة الفنية الخاصة التي لا بد له من أن يعبر عنها »^(٣٧) .

فديوان لزوم مالا يلزم - وفقاً لهذا التصور الجمالي للإبداع - جاء نسيج وحده ، ويحمل توقيع أبى العلاء الذي لا يخفى على كل من له صلة تخصصية بالشعر ونقده ، لأنه بمحتواه الفريد من الإبداع الشعري : شكلاً ومضموناً ، صياغة وفكراً وإحساساً قد عبر عن شخصية الرجل ، وعكس - في الوقت ذاته - نظرته الخاصة إلى العالم .

(٣٦) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ٣٨ .

(٣٧) السابق : ٩٤ - ٩٦ .

ولقد كانت قضية الأصالة في الفن من القضايا التي شغلت النقد الجمالي المعاصر ،
ولكن كانت الآراء قد تباينت في مدى ما يحتويه العمل المتفرد الأصيل من عناصر القديم ،
ومدى ما يشتمل عليه من ابتكار أو تقليد . فإنها لم تختلف على الصفات التي تهب
الأصالة للعمل الإبداعي ، ولا على الصلة الوثقى بين الأصالة والعبقرية ، والحق أننا كلما
أمعنا في استكشاف النظرة النقدية الحديثة في تقييم الفن وتأصيله ، وجدنا أبا العلاء المعري
ولزوميته مائلين أماناً : يورد الدكتور زكريا إبراهيم وجهة نظر النقد الجمالي في قضية
الأصالة فيقول : « وقد اهتم كثير من الباحثين في علم الجمال بدراسة مشكلة الأصالة
L'originalité في الفن ، فذهب يولان (مثلاً) إلى أن العمل الأصيل هو ذلك الإنتاج
الجديد الذي يحدث في مجرى التاريخ ضرباً من الانفصال ، وكأنما هو صفة فريدة تند عن
كل تفسير ، وتفلت من طائلة كل مقارنة ، ومعنى ذلك أن الأصيل في نظر ذلك الباحث
إنما هو الشيء الذي لا يشبه من أي وجه من الوجوه أي شيء آخر سبق لنا إدراكه أو تقبله
أو معرفته ، فالأصيل هو الحدث المبتكر الذي نصطدم به فلا نملك إلا أن نتعجب ونقلق ،
ونبدى أمارات الدهشة ، وليس باستطاعتنا أن نقف جامدين أو غير مكترئين بإزاء العمل
الفني الأصيل ، فإن أصالته لتجعله يجتذب انتباهنا ويتترع إعجابنا ، والإعجاب إن هو إلا
الإحساس الجمالي بعينه ، والعمل الأصيل أيضاً ، هو ذلك الإنتاج الصادق الذي تكشف
لنا حقيقته كسر يذيعه علينا الفنان للمرة الأولى بل لا بد أن نضيف إلى ذلك أيضاً أننا نحن
أنفسنا نصبح جدداً أمام العمل الفني ، وكأننا نطأ أعتاب عالم جديد ، لا عهد لنا به من
قبل » (٣٨) .

وهذا الإحساس بجدة العمل الفني وبكارتته ، والذي اعتبره الدكتور زكريا والنقد
الحديث معلماً من معالم الأصالة ، بما يضيفه على المتفوق ذاته من مشاعر الاكتشاف
والاستشفاف والجدة ، هو على وجه التحقيق ما يصاحب كل من يوغل في تلوق
ومعايشة العالم الإبداعي العلائقي ، خاصة في اللزوميات ، فعناصر ذلك الإحساس بجدة
الفن والنفس - بل والعالم بأسره - موجودة مهيمنة ولاشك ، وأسمع لنفسى أن أقول
بصدق ، وعن معاناة شخصية ، بأن حال من يعايش اللزوميات معايشة حميمة ، لا يمكن
أبداً أن تكون كحاله قبل أن يخوض تلك التجربة ، ولا يمكن أن يبقى إحساسه بنفسه
وبالآخرين وبعالمه كما كان عليه قبل أن يفعل ذلك ، والمؤكد أن يكون لمعاينة اللزوميات في
نفس من يعايشها تأثير لا يدانيه ولا يقارن به كماً وكيفاً تأثير أي عمل شعري آخر

يعايشه ذلك الإنسان ، فليس غير أبى العلاء من استطاع فى الإبداع العربى أن يستكنه الذات والآخرين ومطلق الحياة وما بعد الحياة ، وأن ينطقهم ويحاورهم ويشخصهم على نحو ما فعل الرجل .

ويورد الباحث عن ريمون باير تصويره لإحساس الفنان الأصيل بأصالته فيقول : « أما الفنان نفسه ، فإن إحساسه بالأصالة لا بد أن يقترب بالشعور بالوحدة ، فإن الأصالة هي عبء ثقيل ينوء به الفنان ، وكأنما هو مارد جبار ، أو عملاق هائل تعوقه أجنحته الضخمة عن المسير »^(٣٩) .

ومرة أخرى نجد أنفسنا وجهاً لوجه مع أبى العلاء فى وحدته النفسية والواقعية ، ومع إحساسه الساطع بقيمة فنه وبحقيقته ، والذي عبر عنه - عفواً أو قصداً - فى نحو قوله :

أشد يدبك بما أقو ل ، فقول بعض الناس در^(٤٠)
وقوله :

هم الليالى بعض ما أنا مضمّر ويثقل رضوى دون ما أنا حامل
وإنى وإن كنت الأخير زمانه لآت بما لم تستطعه الأوائل^(٤١)

(٣٩) ركريا إبراهيم : مشكلة الفن : ١٦٩ .

(٤٠) اللزوميات : ٤٧٥/١ .

(٤١) شروح سقط الزند : ٥٢٤/٢ ، ٥٢٥ .

الفصل الثاني

لغته وصياغته

لغته بين الإبداع والتحدى :

يقول الأستاذ العقاد : « يضمن القارئ المعنى بأبى العلاء المعرى ، أنه ينتهى من كل قراءة له أو عنه ، إلى بحثين كلاهما أصيل في تحصيل الثقافة الرفيعة : وهما البحث في حقائق النفس الإنسانية ، أو البحث في حقائق اللغة ، فإن هذا الأديب الكبير كان على فرط اشتغاله بالتنقيب عن حقائق الفكر والعقيدة ، يفرط مثل هذا الإفراط في إستطلاع أسرار اللغة وتقليب وجوه الألفاظ ومعانيها ، والمعارضة بين أقوال البلغاء فيها ، ويصحب ذلك بامتحان قدرته على الإتيان بمثل « ما أتى به الأوائل » من بلاغتها الممتعة ومن مواطن الإعجاز فيها على حد قوله :

وإسى وإن كنت الأخير زمانه لآت بما لم تستطعه الأوائل^(١)

وكل ذلك ظاهر في شعره ونثره ، وفيما التزم به بعض قيود اللفظ أو انطلق من قيوده ليخلفها ببعض الشرائط التي تستعصى على غيره ممن يقنعون بالقليل الشائع في باب الثقافة اللغوية^(٢) .

ولئن كان الأستاذ العقاد قد فسر بيت المعرى برغبته في الإتيان بمثل ما أتى به الأوائل ، والبيت صريح الدلالة قاطعها على الرغبة في تحدى ذلك الصنيع وتجاوزه ، فذلك لا يغير شيئاً من دلالة نص الأستاذ العقاد على آصرة الحب الحميم التي وصلت بين المعرى واللغة .

وفي الحق أن صلة الرجل بمفردات اللغة وتركيبها وفنونها ، وبينابيع أسرارها وإمكاناتها على الأداء والإيحاء ، هي عندنا نوع من الكلف النفسى الخالص ، ونحن لا نقول ذلك من فراغ ، بل هو نابع عندنا من مبدأ لا اختلاف عليه ، وهو أن شيئاً من التجربة العلائية لا يمكن أن يفهم على حقيقته بمنأى عن حياة الرجل ومكوناته الكيانية ، لقد توحد المعرى خمسين سنة عايش فيها الخواء والعبث واللاجدوى وخلق ذلك فناً ، وكان الرجل في معاناته وإبداعه فقيراً من كل شئ سوى الفكر والمشاعر واللغة ، والفكر والمشاعر معنويات مجردة لا سبيل إلى خلقها واقعياً إلا بمواد اللغة وتركيبها وسائر طرق الأداء فيها ، ومن ثم كانت اللغة لدى الرجل هي الثروة والكنز ، كانت هي القيمة المحسوسة الوحيدة في حياته التي استطاع بها ومن خلالها ، أن يخول أفكاره ومشاعره من مجردات معنوية إلى واقع حى ملموس ، واستطاع كذلك بها ومن خلالها أن يرفض العالم وأن يتحداه في أن معا .

(١) تهذيب معجم لسان العرب : ٢٥٠٢

(٢) دراسات في لغة والأدب : ١٣٥ . طبعه دار المعارف ، مصر سنة ١٩٦٣ .

وإذا كانت تلك هي القيمة الفعلية للغة في حياة المعري ، فلا غرابة إذن في أن يعشقها الرجل عشقا ، والعشق في حقيقته رغبة عارمة في التملك ، ومن عشق سعى بكيانه لامتلاك تمام معشوقه ، لا بعضه ، ولا جانباً منه ، ولا صورة من صورهِ ، وهكذا .. كان أبو العلاء مبحراً أبداً لاكتشاف وامتلاك تمام محبوبته في سائر صورها وأحوالها من مفردات وتراكيب وصور وطاقات باهرة على الأداء .

ولقد عهدنا المعري جبرياً أو يكاد ، وعهدناه كذلك رافضاً للحياة ساعياً لاستخلاص أطلال الإرادة بمصارعة دوافع الطباع والغرائز كي يجسد رفضه الفكري هذا للحياة ، وهو بذلك يتحدى النفس وطبائع الأشياء في الكون ، وهذا الرجل الجبري الذي سعى لاستخلاص شئ من إرادته ، وتحدى نفسه وعالمه في سبيل ذلك ، لا بد له من أن يعشق اللغة لأنها وسيلته لتجسيد تلك المواقف ، بل إن ممارسة الخلق الفني باللغة لتغدو عند أبي العلاء نمطاً من ممارسة الحرية وإعمال الإرادة يتحدى به سطوة الجبر على الإنسان .

يقول الدكتور زكريا إبراهيم : « والواقع أنه مادام كل فن لا بد من أن ينطوى على ضرب من التنظيم ، فقد يكون في وسعنا أن نقول إن الفن انتصار على القدر ، مادام شأن العمل الفني أن يحيل أمر الأشياء إلى الإنسان ، فيفقد العالم بذلك استقلاله الذاتي ، وسواء نظرنا إلى لوحات رمبرانت أم أشعار شكسبير ، فإنه لا بد من أن يستولى علينا الشعور بأن الأشياء قد أصبحت تحت إمرة عالم بشري خاص ، وكأنما هي قد اندرجت في كون إنسان ما ، سواء أكان هذا الإنسان هو رمبرانت أم شكسبير ، وهكذا لا بد أن يكون وراء كل تحفة فنية قدر مهزوم ، يطوف ويحوم ، ولكنه مغلوب على أمره محكوم » (٣) .

وهكذا كان المعري كلما أوغل في امتلاك لغته المعشوقة استطاع في الوقت ذاته أن يجسد مجرداته ، وأن يبدع فنه ، فيتحدى قدره ويقهره بأن يمارس الخلق الفني بمنأى عن حتميته ، فضلاً عن أنه استطاع كذلك - وهو يوغل في امتلاك لغته - أن يشبع مالا سبيل إلى إتيكاره من مكوناته الحاكمة وهو نزعتُه العارمة إلى التفوق بأن يتحدى أقصى عطاء الآخرين في اللغة ويتجاوزهُ ، وكأنه كان يسعى سعياً حثيثاً لامتلاك اللسان دونهم ، وعلى ذلك صارت اللغة لدى المعري غاية ووسيلة في آن معاً ، صارت كائناً حياً ، مادياً ومعنوياً يمتد بينه وبين أبي العلاء تواصل شاخ من الحب ، وفي الحب من العطاء والمنع ، ومن الحوار والصمت ، ومن التأبى والانتقياد ، بل ومن المشقة والعنت ما كان بالفعل بين أبي العلاء ولغته .

(٣) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ٧٩ .

وعلى ذلك يمكننا القول إن اللغة بكل ثرائها الحسى والمعنوى ، كانت أسطع الكائنات وحوذاً وإشعاعاً في التجربة العلائية ، خاصة في نصف القرن الأخير من حياة الرجل ، يصور الدكتور طه حسين صلة أبى العلاء بلغة فنه ، فيقول عن صنيعة في اللزوميات والفصول والغايات : « وفي هذا الكتاب ، وفي هذا الديوان يتحدث إلينا أبو العلاء بأنه قصد إلى تمجيد الله والثناء عليه في كتابين عظيمين يتألف كل واحد منهما من غير مجلد ، ويلتزم في أحدهما النظم المقيد بقافيتين لا بقافية واحدة ، وربما التزم تقييده بأكثر من قافيتين ، ويلتزم في ثانيهما هذا النثر المسنجع المفصل الذى تجتمع فيه السجعيات ملثممة فيما بينها التاماً داخلياً ، إن جاز هذا التعبير ، ثم تنتهى كل جماعة منها إلى غاية ، بشرط أن تلثم هذه الغايات فيما بينها التاماً خارجياً - ما حكمة هذا التضيق على النفس والتقييد لها ، وأخذها بهذا العنف الشديد في اللفظ وفي المعنى ، وفي الأسلوب وفي الغرض ؟ » .

ثم يربط الدكتور طه حسين بين ذلك النهج العلائى في الخلق الفنى وبين زهد الرجل وعزله وما أخذ نفسه به من ضروب الشدة في حياته ، فكل ذلك إن هو إلا ضرب من الرياضة العنيفة الشاقة ، وكذلك ذاك النهج العلائى في الأداء اللغوى هو بدوره نمط من الرياضة العنيفة الشاقة ، بل إن أبا العلاء بصنيعة هذا « قد تسلى بالشدة عن الشدة ، وتلهى بالرياضة عن الرياضة ، واستعان على احتمال ما فرض على نفسه من العنف بتنويع هذا العنف نفسه والافتتان فيه.. وقد كان أبو العلاء يستطيع أن يمجّد الله في كلام سهل. مرسل فيريح نفسه من هذا الجهد الثقيل الذى احتمله في الإنشاء »^(٤) .

ونلاحظ أن حديث الدكتور طه حسين عن أخذ المعرى للغة لفظاً ومعنى بالعنف ، وكأنها نمط من الرياضة العنيفة العسرة ، وربط ذلك بملايسات حياته ، هو تأكيد لما أشرنا إليه آنفاً من ضرورة فهم عناصر التجربة العلائية جميعاً مقيسة إلى التكوين الفكرى والروحى لأبى العلاء وفي هدى منه ، فلقد أصبحت اللغة وفقاً لهذا التصور ، وسيلة وغاية ومراقبة للتحدى والإبداع جميعاً .

غير أننا بموجب هذا التصور المشترك بين الدكتور طه حسين وبيننا ، لا نملك إلا أن نخالفه حين يقرر في آخر الفقرة أن الرجل كان « يستطيع أن يمجّد الله في كلام سهل

(٤) طه حسين : مع أبى العلاء في سجنه : ٢٩٠ .

فيرجع نفسه من هذا الجهد الثقيل الذى احتمله فى الإنشاء « .. ذلك أن هذا القول دليل على أن أستاذنا الدكتور طه حسين قد رد على نفسه ما قرره ، أو ما أوحى به كلماته ابتداءً ، من فهم اللغة فهماً نفسياً يوحد بينها وبين أبى العلاء ويرجعها إلى تكوينه الروحى ، ولا يفصلها عنه ، فثمة فرق كبير بين شدة عنيفة ، عارضة ، ومتكلفة على الطبع الفنى والنفسى للفنان ، ومن ثم تخلف هذا العناء الثقيل الذى أشار إليه الدكتور ، وبين شدة عنيفة نابعة من صميم التركيب النفسى والفنى للفنان ومعبرة عنه دون تعمل أو إعنات أو تحمل للأثقال مثلما كان الأمر لدى أبى العلاء ، فتلك القوة العنيفة فى الأداء اللغوى ، لم تكن عند الرجل سوى نوازع الطبع فى امتلاك اللغة عن طريق الفن الخالق ، وهى كذلك تحقيق للذات وللإرادة موصولاً بكيان الرجل معبراً عنه ، لا منافياً له مسبباً لإثقاله وإجهاده ، ولو لم يكن ذلك الأسلوب هو المعرى نفسه دون تكلف متعمل يجلب الثقل والمشقة ، لما استطاع الرجل أن يبدع هذا العطاء الثرى والثرى فى جوانب متعددة من فنون العربية ، وجله مصوغ بنمط أو بآخر من تلك الصياغة العلائية .

ونحن لا نصدر بهذا القول حكماً بالاستحسان أو الاستقباح على النهج العلائى فى الصياغة ، ولكننا أردنا - فحسب - أن نؤكد على أن الأسلوب والصياغة هما الرجل ، أو على نحو أوضح هما ما انتهى إليه التركيب الروحى والفكرى والفنى لأبى العلاء فى النصف الثانى من حياته . وقد يكون للمقارنة بين المعرى وأبى تمام فى هذا الصدد دلالتها التى لا تخفى ، فنحن نرى أن أبا تمام قد صدر فى صياغته البديعية عن مذهب خارجى ارتضاه عقله ، ولا صلة له فى الغالب بدوافع الطبع ومكونات النفس ، ودليلنا على ذلك لا يتفصل عن تفسير السلوك فى ضوء حقائق النفس ، فمعلوم أن اختيار المرء لمثله التى ترضيه ، إن هو إلا جزء منه يعبر عن مكونات ذاته ، وإذا كان المعرى قد دل على مناخه الفكرى والفنى بصدق حين رفع أبا تمام وأبا الطيب على الباحثرى ، فسمى مصنفه عن الأول ذكرى حبيب ، ومصنفه عن الثانى معجز أحمد واللامع ، على حين سمي مصنفه عن الباحثرى عبث الوليد ، فدل فى الوقت ذاته على أن منهجه فى الصياغة والمضمون غير مقحم عليه ، بل هو نبض ذاته وعطاء مكوناته ، فإن أبا تمام دل بتفضيله شعر الطبع السلس المنقاد والبعيد عن التكلف ، على تناقض روحه وطبعه مع صنعته ومذهبه الفنى ، ويشير المرزوقى إلى تلك الملاحظة الدقيقة فى مقبلة شرحه لديوان الحماسة

يقول آدم منز عن أسى العلاء : « وكان أبو العلاء المعرى أكبر كتاب التمرى فى عصر المصرى ، ويقول ناصر خسرو الرحالة الفاريسى الذى ورد المرة سنة ٤٢٨ هـ : « وقد اتفقت كلمة أدباء الشام والمغرب والعراق على أنه لم يبلغ أحد فى هذا القرن درجة المعرى ، ولما يبلغها أحد ، وقد أشاد الرحالة الفاريسى إشادة خاصة بوصف كتاب أسى العلاء ذكر فيه من العبارات الفصيحة ما لا يستطيع الإنسان أن يعهم إلا بعضه ، وما لا بد له من التماس تفسيره عند أسى العلاء نفسه » وعلق منز على ما أورده من كلام ناصر خسرو بقوله : « وكان ذلك هو مثل الأعلى لمثل آخر فى ذلك العصر » - الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى : ٤١٣

إذ يقول : « قلت إن أبا تمام معروف المذهب فيما يقرضه ، مألوف المسلك لما ينظمه ، نازع في الإبداع إلى كل غاية ، حامل في الاستعارات كل مشقة ، متوصل إلى الظفر بمطلوبه من الصنعة أين اعتسف وبماذا عثر ، متغلغل إلى توغير اللفظ وتغميض المعنى أنى تأتى له وقدر ، وهو عادل فيما انتخبه من هذا المجموع عن سلوك معاطف ميدانه ، ومرتض ما لم يكن فيما يصوغه من أمره وشأته ، فقد فليت فلم أجد فيه ما يوافق ذلك الأسلوب إلا اليسير ، ومعلوم أن طبع كل امرئ - إذا ملك زمام الاختيار - يجذبه إلى ما يستلذه ويهواه ، ويصرفه عما ينفر منه ولا يرضاه »^(٥) .

وتلك الملاحظة الحاسمة اللماسة التي يبرزها المرزوقي لا تدعمها حقائق علم النفس فحسب ، بل هي تفسر لنا كذلك الفرق بين عطاء المعري الذي كان على ما اتسم به من صنعة محكمة ، وقدرة على البديع واللغة ، ينبع من طبع الرجل وتكوينه الفكري والروحي ، وبين ديوان أبي تمام ، وهو مصوغ - كما يقرر المرزوقي - بإرادة عقلية محضة تقتسر الإبداع اقتساراً على غير حقيقة أبي تمام ومكونات طبعه ، والفرق الهائل بين كم عطاء المعري المصوغ تلك الصياغة - وفي مقدمته اللزوميات والفصول والغايات والغفران والرسائل وملقى السبيل وغير قليل من السقط وسائر مصنفاته التي جاوزت المائة - وبين عطاء الطائي المتمثل في ديوانه ، لا يمكن أن يفسر بأن المعري عاش ضعف عمر أبي تمام ، وإنما يفسر باختلاف من يصدر في إبداعه العسير المتقن والمحكم ، بوحى من طبيعته الفنية والنفسية ، عن ذلك الذي يصدر في إبداعه على غير تلك الطبيعة ، ولابن العديم وابن رشيق روايتان لهما أبلغ الدلالة على ما نحن بصده ، يقول ابن العديم عن أبي العلاء : « وذكر القاضي الرشيد أبو الحسن أحمد في كتاب جنان الجنان ، قال حدثني القاضي أبو عبد الله محمد قال حدثني أبي قال « بتنا عند أبي العلاء المعري في الوقت الذي كان يملئ فيه شعره المعروف بلزوم ما لا يلزم ، فأملئ في ليلة واحدة ألفي بيت ، كان يسكت زماناً ثم يملئ قريباً من خمسمائة بيت ، ثم يعود إلى الفكرة والعمل ، إلى أن كملت العدة المذكورة »^(٦) ويورد صاحب مسالك الأبصار تلك الرواية بما يطابق ذلك تقريباً^(٧) ، ومع أقصى افتراض لنسبة التزويد والمبالغة في تلك الرواية ، فإن دلالتها الساطعة على صدور الإبداع العلاءي عن طبع الرجل ، وتعبيره عن تكوينه الروحي

(٥) المرزوقي : أبو علي أحمد بن محمد : شرح ديوان الحماسة ، المقدمة : ٤ ، نشر أحمد أمين وعبد السلام

هارون ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ٦٧ .

(٦) ابن العديم : الإنصاف : ٥٦١ ضمن تعريف القدماء .

(٧) ابن فضل الله المعري ، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار : ٢٤٩ ضمن تعريف القدماء .

والنفسى دون تكلف الثقل والإجهاد ، لا تخفى على المتأمل ، خاصة إذا دعشنا ذلك بما أشرنا إليه من خصوبة العطاء العلانى وغزارته شعراً ونثراً ، سواء أكان ذلك إبداعاً فنياً أم شروحاً وتناولات نقدية وعلمية ولغوية . وشتان بين ذلك التدفق المتمكن بالعطاء وكأنه سلسال ماء يتفجر من قلب جبل شاخ ، وبين اقتسار الماء اقتساراً على غير طبيعة الأرض والبيئة . ويتناول ابن رشيق تنافر شعر أبى تمام مع مكونات نفسه ، وما نجم عن ذلك من اقتران العملية الإبداعية بمعاناة الثقل والإجهاد على نحو ما ذهب إليه الدكتور طه حسين فيقول : « وكان أبو تمام يكره نفسه على العمل حتى يظهر ذلك فى شعره ، حكى عنه بعض أصحابه قال : استأذنت عليه - وكان لا يستتر عني - فأذن لى فدخلت ، فإذا هو فى بيت مصهرج قد غسل بالماء ، يتقلب يميناً وشمالاً ، فقلت : لقد بلغ بك الحر مبلغاً شديداً ، قال : لا ، ولكن غيره ، ومكث ذلك ساعة ، ثم قام ، كأنما أطلق من عقال ، فقال : الآن وردت ، ثم استدار وكتب شيئاً لا أعرفه ، ثم قال : أتدرى ما كنت فيه منذ الآن ؟ قلت : كلا ، قال : قول أبى نواس :

كالدهر ، فيه شراسة وليان^(٨)

أردت معناه فشمس على ، حتى أمكن الله منه ، فصنعت :

شرمت ، بل لنت ، بل قانيت ذاك بهذا

فأنت لا شك فيك السهل والجبل^(٩)

ويعقب ابن رشيق على البيت ، وعلى طبيعة الإبداع لدى أبى تمام بقوله : « ولعمري لو سكت هذا الحاكى ، لنم هذا البيت ، بما كان داخل البيت ، لأن الكلفة فيه ظاهرة والتعمل يين »^(١٠) .

وفى هدى مما أسلفنا ، نحسب أن العطاء الفنى ، وطبيعة الإبداع ، ومكونات الروح والفكر ، هى جميعها كل واحد لا يجوز تجزئته ، ولا تستقيم رؤية أحد عناصره بمعزل عن الكل الفنى والإنسانى الشامل للفنان .

(٨) الحسن بن هانئ : ديوان أبى نواس : ٤٠٦ ، تحقيق أحمد عبد المجيد العزالى ، طبعة مطبعة مصر سنة ١٩٥٣ ، والبيت كاملاً قوله :

حذر امرئ حضرت يداه على العدا كالدهر فيه شراسة وليان

(٩) ديوان أبى تمام : ١١/٣ .

(١٠) ابن رشيق : العمدة : ٢٠٩/١ .

ولقد تناول الأستاذ العقاد اختلاف أسلوب المعرى في الدرعيات عن أسلوبه في السقط واللزوميات ، فرفض تفسير ذلك الاختلاف بأن الدرعيات قد نظمت في وقت وسط بين السقط واللزوميات . وفقاً لما ذهب إليه الدكتور عبد الله الطيب من السودان ، ورفض كذلك رأى الدكتور عمر فروخ بأنها محاولة ناقصة للالتزام مالا يلزم ، لاستبعاده أن تقصر المعرفة اللغوية والقدرة الفنية بأبى العلاء وهو في الأربعين عن فعل ذلك إن أراد^(١١) ، ثم فسر تلك الظاهرة بأن ربط الدرعيات بشكلاً ومضموناً بنفسية أبى العلاء ، فدل على أن الرجل كان صادراً في ذلك عن دوافعه في الإبداع والتحدى حين اختار وصف الدرع وسيلة إلى تجاوز صنيع الأقدمين ، لغة وصنعة ، في الطرديات .. يقول العقاد : « ومن خصائص أبى العلاء « النفسية » أن نبحث عن اختياره « الدرعيات » موضوعاً بدلاً من الموضوع الذى عرف عند غيره بالطرديات ، وظهر فيه اختلاف الأسلوب عند الشعراء الآخرين حين يطردون وحين يصفون أو يتغزلون ، فأبو العلاء كان يعارض البلغاء ، ويجب أن يأتى بما لم تأت به الأوائل كما قال ، ولا يستهويه باب من أبواب المعارضة كما يستهويه ذلك الباب الذى اختاره الشعراء لإظهار علمهم بغريب اللغة ودرايتهم بالحياة الأعرابية أو حياة الفروسية البدوية ، وهو باب « الطرديات » ، فهل كان من المعقول - وهو على غرامه بمعجزات اللغة - أن يقرأ للشعراء الأولين منظوماتهم الطردية ولا يخطر له أن يعارضهم فيها ؟ » .

إن العقاد بكلماته الصادقات تلك ، يكشف عما تتميز به التجربة العلائية من وحدة حيمة بين النفس ولغة الإبداع والرغبة العارمة في تحقيق الذات بالتحدى والتجاوز ، وبعد أن يفسر العقاد اختيار الدرعيات عوضاً عن الطرديات بأن الأولى تلائم وقار المعرى وظروف جسمه وآفته ، على حين تناقض الثانية ذلك كله يقول : « فالدرعيات هى الطرديات لأبى العلاء ، وعدوله عن الطرديات إلى الدرعيات إنما كان على سنته في كل معارضاته للأقدمين : وهى سنة الإتيان بما لم يأت به أولئك الأقدمون الأولون ، إن الطرديات كانت تنظم في بحر الرجز ، فلينظمها هو في سائر البحور ، وليلأها من غرائب الأخبار بما لم يعلمه قبله أحد من السابقين إلى هذا الباب ، لأن أبا العلاء قد كان يستخف بالرجز ، ويحسبه طبقة من طبقات النظم دون طبقة القصيد في سائر أوزان العروض ، ومن هنا جعل للرجاز جنة خاصة في رسالة الغفران ، دون جنة الشعراء »^(١٢) .

(١١) العقاد : أشنات مجتمعات : ١٣٦ - ١٣٧ .

(١٢) السابق : ١٤٠ .

ويأخذ الأستاذ الجندى بمثل ما أخذ به الأستاذ العقاد في هذا الخصوص فيقول :
« وقد ظن بعض المتأخرين أن أبا العلاء لحظ في نفسه أن روح الجهاد فتر عند المسلمين في عصره . وعند قومه خاصة ، وأنهم التزموا الدفاع دون الهجوم ، فأراد أن يعبر عن هذا الاعتقاد بطريق الكناية والرمز ، فنظم المجموعة الغريبة من القصائد المعروفة بـ « الدرعيات » فالدرع أداة وقاية لا سلاح هجوم ، وما أظن أن هذا هو السبب الحقيقي الباعث على إنشاء الدرعيات ، ولعل السبب أنه وجد في الدرع مجالاً لإظهار عبقريته وتفنته ، وقدرته على التصرف بالمعاني والأخيلة »^(١٣) .

ويقول المقدسي عن الدرعيات : « وهي قصائد في وصف الدرع ، يصفها على لسان رجل أسن فترك لبسها ، أو على لسان رجل رهنها ، وقد يصفها على لسان درع تخاطب سيفاً ، أو رجل يبيع درعاً ، أو رجل خانته آخر في درع ، أو فارس سأل عن درع أبيه ، وإن الذي يطالع هذه الدرعيات يعجب من رجل كأبي العلاء ينصرف إلى موضوع كهذا الموضوع ، فيبذل جهده ويكد نفسه في أوصاف ومجازات وعبارات لا طائل تحتها ، وليس لها أقل علاقة بنفسه أو حياته ، ولا يسعنا أن نقول فيها إلا أنها في الأرجح أداة استعمالها لإظهار مقدرته اللغوية »^(١٤) .

والعجب الذي يساور الأستاذ المقدسي لا مسوغ له عند من لا ينظر في التجربة العلائية إلا من خلالها ، ولا يفسرها إلا بها ، وتلك النظرة لا بد أن تكشف - كما أسلفنا - كم هي وثيقة علاقة الدرعيات شكلاً وصياغة بفكر الرجل وعلاقته النفسية بلغة فنه وأساليب إبداعه ، فالرغبة المتدفعة بداخله لا متلاك أقصى وجود اللغة ، وتحقيق الذات بالتحدي والتجاوز ، لا تحكم الصياغة العلائية فحسب ، بل هي تتعدى ذلك لتبتكر موضوعاتها الفنية المواتية كما هو الشأن في الدرعيات .

ولعلنا خريون بعد أن ننظر في بعض من نماذج تلك الدرعيات .:

يقول أبو العلاء في وصف الدرع :

وذا ت حرابى أضمر قتيهما	بذى الثمل حتى عاد كالنجم نائيا
تعدسراب القيظ والصيف والضحي	وجنح الدجى لو أنه كان جاريا

(١٣) الجندى : الجامع : ٧٦٦/٢ .

(١٤) المقدسي : أمراء الشعر العربي : ٤٠٥ .

دخيرة كهل من كهول كأنهم إذا كان هيج ، يلبسون السوايا
وقد ترجع السهم الأصم بضيه فينكص عنها بعد ما هم حاييا^(١٥)

إنه يصف قوة تلك الدرع ومثانة خلقها فيقول إنها قد أضرت بذلك السيف الفرند
وفلت غربه وحده حتى ذهبت قيمته ، وهى لشدة لمعانها لتبدو وكأنها السراب فى كل
وقت ، حتى لتغدو سرايا للدجى المعتم لو كان للعتمة سراب ، وهى فى وطيس الحرب
عدة وحماية لمن تدرع بها من المقاتلين ، إذ يلبسون دروعاً متألفة ، بل إنها لترد عنها
أصلب السهام وأقواها وأقدرها على النفاذ ، فينكص حايياً عاجزاً عن إصابتها .

ويقول فى الدرعية الأولى على لسان رجل ترك لبس الدرع لكبر سنه :

رأتنى بالمطيرة ، لا رأتنى	قريباً والخيلة قد نأتنى
وأخلقت الشباب ، وكان بردى	وفارقت الحسام وكان حتنى
كأنى لم أرد الخيل تردى	إذا استسقيتها علقا سقتنى
ألقى الدارعين بغير درع	وأدعو بالمدجج لا تفتنى
كأن جيادهم أسراب وحش	أصرعن من ربد وأتن
وما أعجلت عن زرد حذارا	ولكن المفاضة أثقلتنى
أكلت منكبي سمر العوالى	وحمل السابري أكل متنى
وقد أغدو بها قضاء زعفا	وتكفينى المهابة ما كفتنى
وتحتى الكر إدماجا وفوقى	نظير الكر فى ديم وهتن
أعاذل .. طالما أتلفت مالى	ولكن الحوادث أتلفتنى ^(١٦)

فترى هذا الشيخ الهرم يتحسر إذ رآته تلك المرأة على ضعفه وانكساره . ويتمنى لو أنها
ما رآته على تلك الحال وقد زایلته فتوته ونأى عنه شبابه وتخلت عنه سورة شجاعته ،
وهو إذ صار إلى تلك الحال من فقد الشباب ودفعات الشجاعة ، فقد تخلى مرغماً عن

(١٥) شروح سقط الزند : ١٩١٤/٥ - ١٩١٥ ذات حرايبى : درع ، لأن الحربة مسمار الدرع ، وقتيرها ،
وعوس مساميرها ، ودو الثمل السيف ، لأن جوهره يشبه أثر الثمل ، السوابى : جمع سايباء وهو الماء الرقيق
الذى يخرج معه المولود عند ولادته ، النصى : عود السهم قبل أن يراش ويتصل .

(١٦) شروح سقط الزند : ١٧٠٧/٤ - ١٧١١ المطيرة : موضع ، لا رأتنى : دعاء هو حته : أى مثله تردى :
من الشبان ، وهو صرب من العلم ، والعلق : الدم ، الربد : المعام ، الررد : الدرع المفاضة : التامة ،
السابري : الرقيق من الشباب ، قضاء : حصة النفس ، لا تسحق : الرغف : الدرع : السهلة ، الكر
لأولى : خيل ، وسسه : يد ، فى صميرة : الكر الثانية : القدير ، أعاذل : نفتح اللام ، وهى ترخيخ
عاده

حسامه بعد أن كان مثيله ورفيق حياته ، وإنه ليتحسر على أيام شبابه الخوالى ، حين كان يتصدى للمغيرين فيرد خيولهم متخبطة ، ويشفي غليله بدماء فرسانهم وقد انقلبوا على أعقابهم شر منقلب خاسرين ، وإنه إبان كان في دفعات شجاعته وذروة فتوته ، ليلاقي الدارعين المدججين مكتملي السلاح ، متحدباً بقوة وفتوته معتصماً بقدرته ، مجرداً عن الاحتماء بدرع أو محن ، وما كان يرى فيهم غير فرائس صيد أو قطعان نعام وحرر وحشية ، فينزل بالخيول وبالفرسان فتكه وتنكيله ، حتى إذا أكره على التخلي عن لبس الدرع ، فإنه لم يفعل ذلك خشية من قتال أو حذراً من موت ، ولكنه فعل الأيام وديبب الضعف الذي استولى عليه وسرى في جسده فأصبح لا يقوى على احتمال ثقل الدرع إن لبسها ، بل إنه أصبح من الضعف والوهن بحيث لا يحتمل ثقل الدروع الخفيفة فضلاً عن تلك العنيفة الثقال ، إنه بالضرورة لأعجز من أن يتحملها ، فلا مناص إذن من التخلي عن حياة الفروسية والقتال ، ولقد كان في سالف أيامه يلبس درعه ويمتشق حسامه فيدرك الأمن والسلامة ، ثم أصبح الآن - وقد حال الضعف بينه وبين عدته وسلاحه - يستعين بالهيبة ووقار السميت عن السلاح ، فتلك الهيبة تحميه من علوه دون نزال ، إلا أن العجز ما يفتأ يتحسر على ماضى شبابه وغابر فتوته ، أيام كان ينطلق جسوراً على جواد ضامر أصيل ، وقد لبس درعه المصقولة في لمعان الغدير ، ثم نراه يختم الدرعية بأنة أسي حزين مستسلمة للمصير ، فيخاطب رفيقته التي طالما عدلته عن إتلاف ماله ومتاعه فيما يبذل فيه الفرسان متاعهم ، ويخبرها بأن النهاية اقتربت ، والزمن قد فل حد قوته وانتهى به إلى التلف والكهام .

إظهار التفوق في اللغة محفوظاً وصنعة :

كان المعري محكوماً بتلك العلاقة الكيانية بلغته ، حريصاً كل الحرص على تجسيد تفوقه المقتدر هذا ، سواء في معطيات فنه وإبداعه ، أم في تناولاته النقدية واللغوية لأعمال غيره ، وكذلك في تصانيفه العلمية الخالصة ، وما كان يدفعه إلى هذا الإفصاح عن ملكاته وقدراته ، إلا ذلك التكوين النفسى الحاكم ، فضلاً عن ثقته التامة في بضاعته الثمينة تلك .

يقول الجندى : كان المعري آية باهرة في اللغة ، وطالما حدثتني نفسى بأنه أحاط من مفرداتها ونوادرها وشواذها بما لم يحيط به العرب الخالص ، وأنه أوثق فيها من بشار وابن هرمة ، وكنت أخشى أن يحمل ذلك على الغلو في حبه إن جهرت به «^(١٧) .

(١٧) الجندى : الجامع : ٦٠٣/٢ .

وبعد أن يعرض الأستاذ إبراهيم مصطفى جهود المعري النحوية المتمثلة في دراسات متعمقة ناقدة لعمد المؤلفات النحوية لدى سيبويه والسيرائي وأبى على الفارسي ، وفي وضع مصنفات تعليمية في النحو ، يخلص إلى أن يقول : « وأستطيع الآن أن أقرر مطمئناً أن أبا العلاء كان عالماً بالنحو ، وأن أقرر كذلك أنه لم يكن نحويّاً ولا أراد أن يكون نحويّاً ، وإنما كان ناقدّاً لغويّاً درس النحو فعابه وضاق به وانصرف عنه ، واكتفى من قواعده بما يمكنه من العمل الذي وافق هواه وسائر طبعه وهو النقد ، ونظرات في مثل (عبث الوليد) ، و (ذكرى حبيب) تبين أنه انصرف إلى النقد ولم يعن بمسائل النحاة » (١٨) .

ويقول طه الراوي : « إن سعة إطلاع أبى العلاء على أسرار العربية ، مكنته من ترصيع شعره بالبارع من الألفاظ الناصع منها ، وأنا زعيم بأنه لو جمع جامع ما جاء في شعر أبى العلاء من فرائد الألفاظ ونوابغ الكلم ، لاجتمع له معجم طريف في بابه ، يغنى الناظر فيه عن كثير من معاجم اللغة » (١٩) .

وعن الرجل واللغة يقول إلياس سعد غالي : « أبو العلاء أشبه ما يكون بالعقل الألكتروني الذي اختزن مفرداتها وعلومها في زمانه ، أو على الأقل بالغواص الذي عناه شاعر النيل حافظ إبراهيم رحمه الله في قصيدته « اللغة العربية » :
أنا البحر في أحشائه الدر كامن فهل سألوا الغواص عن صدفاتي ؟ (٢٠)
ثم يخلص إلى أن المعري في ذلك المضمار « أعجوبة الدهور » (٢١) .

وقبل أولئك المحدثين جميعاً ، شهد القدماء للرجل بتلك القدرة العبقريّة على اللغة ، فقد أورد صاحب الإنصاف عن الشجري عن التبريزي تلميذ المعري الذي أقام بداره ما يقرب من عامين قوله : « ما أعرف أن العرب نطقت بكلمة ولم يعرفها المعري » (٢٢) ، ثم يروي عن التبريزي أيضاً في أعقاب ذلك القول ما يعتبر تفسيراً وتبريراً

(١٨) إبراهيم مصطفى : بحث بعنوان : أبو العلاء المعري وعلم النحو : ٣٧٢ . المهرجان الألفي .

(١٩) طه الراوي : سر الخلود في شعر أبى العلاء : ١٦٥ ، ضمن المهرجان الألفي .

(٢٠) ديوان حافظ إبراهيم : ١٩٥/١ ، ضبط وتصحيح أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإياري . المطبعة الأميرية الطبعة السابعة سنة ١٩٥٥ .

(٢١) إلياس سعد غالي : بحث بعنوان « أبو العلاء المعري واللغة » : ٧٧ ، مجلة اللسان العربي ، العدد ١٦ ، الجزء الأول ، الرباط . المغرب سنة ١٩٧٨ .

(٢٢) ابن العديم : الإنصاف : ٥٦٩ ضمن تعريف القدماء .

له وهو أن بعضاً من تلاميذ المعري اتفقوا على أن يختبروا قدرته على اللغة ، فوضعوا بين يديه مجموعة من حوشى الكلمات وغريب الألفاظ ، ودرسوا بينها ألفاظاً ركبوها وألفوها للتعمية ، فشرح المعري الحوشى واستشهد عليه وأتكر الباقي ، ثم تنبه لما أريد به ، وأقر تلاميذه له بالحقيقة^(٢٣) .

وقال ابن الجوزى ، المولود بعد وفاة المعري بحوالى ستين سنة ، فى كتابه المنتظم :
« وسمع اللغة وأملى فيها كتباً ، وله بها معرفة تامة^(٢٤) .

وقال الصفدى : « كان إطلاعه على اللغة وشواهد ما باهرأ^(٢٥) .

وقال صاحب مسالك الأبصار إنه كان « متبحراً فى اللغة ، متسع النطاق فى العربية .. ندرة فى العالم ... وشذرة فى بنى آدم ، ما ولدت مثله الليالى ، ولا أوجدت شبيهه المعالى^(٢٦) .

ونحن إذ نقرأ تلك الأقوال وأمثالها ، نجد أنها لا تتجاوز حقيقة الرجل ، والمتبقى بين أيدينا من مؤلفاته شاهد صدق على ذلك .

وقد كان من وكد المعري ، كما أشرنا ، أن يظهر علمه باللغة صنعة ومحفوظاً ، ومن آياته الباهرة فى ذلك تحويله قافيتى بيتى النمر بن تولب على جميع حروف المعجم ، وإتيانه بكلمة ملائمة للقافية والوزن .. يقول الصفدى فى الغيث المسجم : « ومن وقف على كلام المعري فى رسالة الغفران فى ذينك البيتين اللذين للنمر بن تولب وهما :

ألم بصحبتى وهم هجوع خيال طارق من أم حصن
لها ما تشتهى : عسلا مصفى متى شأئت ، وحوارى بسمن

وكيف غير القوافى منها ، ونزلها على حروف المعجم خلا الطاء ، علم تمكن أبى العلاء من الأدب^(٢٧) ، وإطلاعه على اللغة^(٢٧) .

(٢٣) ابن العديم . الإنصاف ٥٧٠ ، ضمن تعريف القدماء .

(٢٤) ابن الجوزى . المنتظم فى أحكام الأمم ١٨ ضمن تعريف القدماء

(٢٥) الصفدى . مكتب المعين ٢٨٦ ضمن التعريف

(٢٦) من مسالك الأبصار ٢١٨ ضمن التعريف

(٢٧) الصفدى . نعت مسجود ٤٠٥ ضمن تعريف القدماء

والحق أن المعري لم يستثن الطاء من صنيعه ، كما يقول الصفدي والدكتور شوقي ضيف^(٢٨) إذ أنه غير روى البيت الأول إلى « أم لقط » وروى الثاني إلى « حوارى بأقط » .

ولعلنا جديرون بالرجوع إلى هذا النص العلائي في الغفران ، فهو دال أبلغ الدلالة على كلفه العام بإظهار التفوق في المحفوظ ، وايتكار المواقف المفصحة عن ذلك ابتكاراً ، وهو في الوقت ذاته تحد وتجاوز لصنيع خلف الأحمر وعجز رفاقه كما سنرى وشيكاً ، فأبو العلاء وهو بصدد ذكر خمر الجنة ، إذا به يستطرد إلى ذكر ما بها من أنهار العسل ، فيقول : « ويعارض تلك المدامة أنهار من عسل مصفى ، ما كسبته النحل الغادية إلى الأنوار ، ولا هو في موم متوار »^(٢٩) فعسل الجنة عسل إلهي ، لا قبل للنحل به ، ولا يختلط به الشمع كعسل الدنيا ، والموقف إلى هذا لا علاقة له ببيتى التمر في أم حصن ، ولكنها نزعة الرجل إلى إيجاد المواقف المفصحة عن غزير علمه وتفوق محفظة في اللغة والقدرة على أسرار القول ، هي التي تدفعه دفعاً إلى أن يربط بين عسل الجنة وعسل التمر في بيتيه فيقول : « فليت شعري عن التمر بن تولى العكلى ، هل يقدر له أن يذوق هذا الأرى ، فيعلم أن شهد الفانية إذا قيس إليه وجد يشاركه الشرى ، وهو لما وصف أم حصن ، وما رزقته في الدعة والأمن ، ذكر حوارى^(٣٠) بسمن ، وعسل مصفى ، فرحه الخالق متوفى ، فقد كان أسلم وروى حديثاً منفرداً ، وحسبنا به للكلم مسرداً »^(٣١) ، وبعد أن يذكر بيتى التمر ، يشير إلى صنيع خلف في قافيتهما توطئة لمبتغاه فيقول : « وهو - أدام الله تمكينه - يعرف حكاية « خلف الأحمر » مع أصحابه في هذين البيتين ، ومعناها أنه قال لهم : لو كان في موضع أم حصن « أم حفص » ما كان يقول في البيت الثانى ؟ فسكتوا ، فقال : حوارى بلمص ، يعنى الفالوذ » . وهنا يدرك المعري مبتغاه ، فقد حدد صنيع التمر ، ثم عجز أصحاب خلف عن تغيير قافية البيت الثانى لتناسب تغييره قافية البيت الأول إلى « أم حفص » وعرض ذلك عليهم على سبيل التحدى والامتحان .. وإذا كان خلف لم يقدر إلا على تغيير واحد ، وعجز أصحابه عن التصرف تماماً ، فليظهر أبو العلاء قدراته ، وليحقق ذاته بتجاوز كل الحدود وليثبت أن اللغة دانت له واستسلمت ، بأن يغير الروى

(٢٨) شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في النثر العربى : ٢٧٨ ، دار المعارف الطبعة ٣ سنة ١٩٦٠ .

(٢٩) المعري : رسالة الغفران : ١٤٥ ، تحقيق بنت الشاطئ طبعة ثانية بالمعارف ١٩٥٠ . والموم بالضم : الشمع ، معرب واحده مومة .

(٣٠) الحوارى : الدقيق والحيز ، وفي (الأساس) هو الدقيق الأبيض (الغفران : حاشية ٤) .

(٣١) المعري : رسالة الغفران : ١٤٦ .

في كلا اليتين على كل حروف المعجم ... يقول .. : « ويفرع على هذه الحكاية فيقال : لو كان مكان أم حصن أم جزء ، وآخره همزة ، ما كان يقول في القافية الثانية ؟ فإنه يحتمل أن يقول : وحوارى بكشء» من قولهم كشأت اللحم إذا سويته حتى يبس ، يقال كشأ الشواء إذا أكله ، أو يقول : بوزء من قولهم : وزأت اللحم إذا شويته ، ولو قال : حوارى بنسء لجاز ، وأحسن ما يتأول فيه ، أن يكون من نساء الله في أجله ، أى لها خبز مع طول حياة ، وهذا أحسن من أن يحمل على أن النساء اللبن الكثير الماء ، وقد قيل : إن النساء الخمر ، وفسروا بيت « عروة بن الورد » على الوجهين :

سقوني النساء ثم تكنفوننى عداة الله من كذب وزور
ولو حمل حوارى بنسء على اللبن أو الخمر لجاز ، لأنها تأكل الحوارى بذلك ، أى لها الحوارى مع الخمر ، وقد حدث محدث أنه رأى (بسيل) ملك الروم ، وهو يغمس خبزاً في خمر ويصيب منه ، ولو قيل حوارى بلزء^(٣٢) ، من قولهم لزأ إذا أكل ، لما بعد ، وتكون الباء في (بلزء) بمعنى فى ...

فإن خرج إلى الباء فقال : من أم حرب ، جاز أن يقول وحوارى بصرب ، وهو اللبن الحامض ، ويجوز بإرب ، أى بعضو من شواء أو قديد ، ويجوز بكشب ، وهو أكل الشواء .

فإن قيل : من أم صمت ، جاز أن يقول : وحوارى بكمت ، يعنى جمع ثمرة كميت وذلك من صفات التمر ، وينشد للأسود بن يعفر :

وكنت إذا ما قرب الزاد مولعا بكل كميت جلدة لم توسف^(٣٣)
وقال الآخر :

ولست أبالي بعد ما اكمت مربدى من التمر ، أن لا يطر الأرض كوكب^(٣٤)

وميجوز ، وحوارى بجمت ، من قولهم : ثمر جمت ، أى شديدة الحلاوة ، فإن أخرجه إلى الشاء فقال : من أم شث ، قال وحوارى ييث ، والبث : تمر لم يجده كنزه فهو متفرق .

(٣٢) اللزء : الأكل مع شبع وامتلاء .

(٣٣) لم توسف : لم تقشر ، أو لم تنقشر ، وجلدة بمعنى صلبة .

(٣٤) اكمت ، واكأت : صار لونه الكمة ، أى بين السواد والحمرة ، والمريد : محبس الإبل والغنم .

فإن أخرجه إلى الجيم فقال : أم لج ، جاز أن يقول : وحوارى بدج ، والدج : الفروج ، جاء به العماني في رجزه ، فإن خرج إلى الحاء ، فقال من أم شح ، جاز أن يقول : وحوارى بمح ، وبينح ، وبرح ، ونبح ، وبسح ، فالبح : مع البيضة ، وبمح : جمع أبمح ، من قولهم : كسر أبمح ، أي كثير الدسم ، وقال :

وعاذلة هبت على تلومنى وفي كفها كسر أبمح رذوم^(٣٥)

ويجوز أن يعنى بالبح ، القلاح ، أي هذه المرأة أهلها أيسار ، كما قال السلمي :

قروا أضيافهم ربمحا ييح يعيش بفضلهن الحى سمر

ورح : جمع أرح ، وهو من صفات بقر الوحش ، أي يصاد لهذه المرأة ، ويقال لأظلاف البقر : رح ، قال الشاعر الأعشي :

ورح بالزماع مردفات بها تنضو الوغى وبها ترود^(٣٦)

والسح : تمر صغار يابس ، والجح : صغار البطيخ قبل أن ينضج ، فإن قال : أم دخ ، قال : حوارى بمخ ، ونحو ذلك . فإن قال : أم سعد ، قال : حوارى : بشعد ، وهو الرطب الذى (قال)^(٣٧) لان كله .

فإن قال : أم وقد ، قال : حوارى بشقد ، وهى فراخ الحجل . فإن قال : أم عمرو ، فإنه أشبه ما يقول : حوارى بتمر . فإن قال : أم كرز ، فإنه أشبه ما يقول : حوارى بأرز ، وفيه لغات ست : أرز على وزن أشد ، وأرز على وزن صمل ، وأرز على وزن شغل ، وأرز فى وزن قفل ، ورز مثل جد ، ورز - بنون - وهى رديئة . فإن قال : أم ضبب : قال : وحوارى بدبس ، والعرب تسمى العسل دبساً ، ... فإن قال : أم قرش ، جاز أن يقول حوارى بورش ، والورش : ضرب من الجبن ، ويجوز أن يكون مولداً ، وبه سمى (ورش) الذى يروى عن نافع . واسمه « عثمان بن سعيد » ، والضاد قد مضت^(٣٨) ، فإن قال : أم غرض ، جاز أن يقول : حوارى بفرض ، والفرض ، ضرب من التمر ، قال الراجز :

إذا أكلت لبنا وفرضا ذهبت طولا وذهبت عرضا

(٣٥) ردوم : يقطر دسماً .

(٣٦) ديوان الأعشي الكبير : ميمون بن قيس : ٣٧٥ ، شرح وتعليق الدكتور محمد محمد حسين ، دار النهضة العربية بيروت سنة ١٩٧٤ وقد ورد البيت بالديوان كالتالى :

ورح كالخار نوتلات بها ينضو الوغى وبها يسرود

والزماع : واحدته : زمعة ، وهى هنة زائلة من وراء الظلف ، جمعه زمع ، وجمع الجمع زماع ، كثرة وثمر وثمار .

(٣٧) ييلو من سياق الكلام أن كلمة (قال) زائدة ، وإن لم تشر الدكتورة بنت الشاطئ إلى ذلك .

(٣٨) يشير إلى قول خلف : أم حفص فى البيت الأول ، وحوارى بلمص فى البيت الثانى .

وفي نصب (طول وعرض) اختلاف بين المبرد وسيبويه^(٣٩) ، فإن قال : من أم لقط جاز أن يقول : حوارى بأقط^(٤٠) ، يريد أقط على اللغة الربعية . فإن قال : من أم حظ فإن الأطعمة تقل فيها الظاء كقلتها في غيرها لأن الظاء قليلة جداً ، ويجوز أن يقول حوارى بكظ ، أى يكظها الشبع ، أو نحو ذلك من الأشياء التي تدخل على معنى الاحتيال . فإن قال : أم طلع ، جاز أن يقول : حوارى بخلع ، والخلع هو اللحم الذي كان يطبخ ويحملونه في القروف ، وهى أوعية من آدم ، وينشد :

كلى اللحم الغريض فإن زادى لمن خلع تضمنه القروف^(٤١)

فإن قال : أم فرع ، جاز أن يقول : حوارى بضرع ، لأن الضروع تطبخ ، وربما تطرب لأكلها الملوك . فإن قال : أم مبع ، قال : حوارى بصبع ، والصبع ما تغمس فيه اللقمة من مرق أو زيت أو خل . فإن قيل : أم نخف قال : حوارى برخف ، والرخف زبد رقيق ، والواحدة رخفة ، قال الشاعر :

لنا غنم يرضى التزيل حليها ورخف يغاديه لها وذبيح

فإن قال : أم فرق ، قال : حوارى بعرق ، والعرق : عظم عليه لحم من شواء أو قدير^(٤٢) ، فإن قال : أم سبك ، جاز أن يقول : حوارى بربك ، أو بلبك من قولهم : ربكت الطعام أو لبكته ، إذا خلطته ، وكان ذلك مما فيه رطوبة ، مثل أن يخالطه لبن أو سمن ، أو نحو ذلك ، ولا يقال : ربكت الشعر بالحنطة ، إلا أن يستعار . فإن قال : أم نخل ، قال : حوارى برخل ، ويريد الأنثى من أولاد الضأن ، وفيه أربع لغات : رخل ورخل ورخل ورخل .

فإن قال : أم صرم ، قال : حوارى بطرم ، والطرم : العسل ، وقد يسمى السمن طرما ، وقد مضت النون في أم حصن^(٤٣) ، فإن قال : أم دو ، قال : حوارى بجو ، والحو الجدى ، فيما حكى بعض أهل اللغة في قولهم : ما يعرف حوا من لو أى جدياً من عناق^(٤٤) ، فإن قال : أم كره ، قال : حوارى بوره ، يريد جمع أورده ، من قولهم : كبش أورده ، أى سمين .

فإن قال : أم شرى ، قال : حوارى بأرى ، أى عسل^(٤٥) .

(٣٩) يجوز نصبهما على الظرفية ، وعلى التمييز ، ومنعولاً مطلقاً (الغفران : ١٥٤ حاشية : ١) .

(٤٠) الأقط : الجبن .

(٤١) القروف : جمع قرف ، وهو وعاء من آدم يدبغ بالقرقة ، أى بقشور الرمان ، ثم يجعل فيه لحم مطبوخ بتوابل .

(٤٢) القدير : اللحم المطبوخ في القدر .

(٤٣) يشير إلى القافية الأصلية في بيتي النمر (أم حصن - حوارى بسمن) .

(٤٤) العناق : ولد المعز (الغفران : ١٥٦ حاشية : ٣) .

(٤٥) رسالة الغفران : ١٤٧ - ١٥٦ .

ومما يلفت النظر أيضاً ، أن أبا العلاء يختتم صيغه هذا بقوله : « وهذا فصل يتسع وإنما عرص في قول نام كخيال طرق في المنام » فيقرر أنه بمقدوره أن يتسع بالقول في قافيتي البيتين أكثر مما فعل ، وأن ما أثبتته إذ هو إلا ما ألم بالفكر وفقاً للسياق ، شأنه شأن الحلم أو الخيال الذي يلم بالنائم .

والتأمل في وسائل كشف الرجل عن قدرته اللغوية من خلال تغييره قافيتي بيتي النمر ، يكشف عن أنه فعل الآتي :

- ١ - لم يكتف في تغيير قافية البيت الثاني بكلمة واحدة على كل حرف من حروف المعجم ، بل نراه يأتي على بعض الحروف بأكثر من كلمة ، كما فعل في الهزمة ، إذ أتى فيها بكشء ووزء ونسء ... الخ وكما فعل في الحاء فأورد فيها : بح ، ورح .. الخ . ولم يقصر ذلك على هذين الحرفين ، بل حققه في غيرهما أيضاً .
- ٢ - أنه لم يكتف بتغيير قافيتي البيتين على كل حروف المعجم ، بل كان يشرح معنى كل قافية جديدة يوردها للبيت الثاني .
- ٣ - أنه كان يوضح المعنى بشواهد شعرية دالة وكاشفة .
- ٤ - أنه كان يورد اللغات المختلفة للكلمة التي يتعدد النطق فيها ، كما فعل في كلمة أرز فأثبت لها ست لغات .
- ٥ - أنه كان يشير إلى الخلافات النحوية ، إن كان بعض ما أورده موضع خلاف ، كاختلاف المبرد وسيبويه في نصب كلمتي (طول ، وعرض) ، في الشاهد الذي استعان به لتوضيح معنى كلمة فرض التي أتى بها للقافية على حرف الضاد ، والفرض نوع من التمر .
- ٦ - أنه كان ينبه إلى بعض الكلمات التي يحتمل أن تكون مولدة ، كما فعل في كلمة ورش .
- ٧ - أنه كان ينبه إلى طبيعة اللسان العربي التي أدت إلى شيوع بعض الحروف في مفرداته بينما ندر استعمال الأخرى ومنها حرف الظاء .
- ٨ - أنه كان ينبه إلى الفرق بين الاستعمالين الحقيقي ، والمجازي ، إذا ما اقتضى ذلك بسط المعنى في بعض بدائله ، فقد قال إن ربك الطعام أو لبكه ، يكون مما فيه رطوبة كاللبن أو السمن ، فإن لم يكن كذلك كان استعارة ، ومثل لذلك بقوله : ربكت الشعير بالحنطة .
- ٩ - أنه كان ينبه إلى الكلمات التي لها غير دلالة واحدة ، فالطرم اسم للعسل ، وقد يسمى السمن طرماً كذلك

وهكذا ، يطالعنا المعرى من خلال بيتي النمر وصنيعه في تغيير قافيتيهما ، بعالم لغوى مقتدر ومتمكن من محفوظ يحيط بأسرار لغته ، بل هو ساع في الوقت ذاته لإظهار ذلك المحفوظ وكشفه ما سنحت أسباب ذلك ، ولا يمتنع لدى الرجل أن يبتكر المواقف المواتية لتحقيق جنوحه النفسى العميق هذا ، كما رأينا في قضيتى الدرعيات وبيتى النمر بن تولى .

وقد كان إكثار المعرى من جملة الدعائية ، من وسائل الرجل لإشباع تلك الرغبة والإفصاح عن تلك القدرة الفنية واللغوية ، ففى رده على رسالة لأبى الحسين أحمد النكتى يدعو له قائلًا : « فمرحباً بكتاب الشيخ - أطال الله بقاءه ما ائتلف متحرك وساكن ، واختلفت الأزمنة والأماكن »^(٤٦) ، كما يكرر له الدعاء بقوله « أدام الله عزه »^(٤٧) ست عشرة مرة^(٤٨) .

وفى رسالة الإغريض^(٤٩) يقول : « فحرس الله سيدنا ، حتى تدغم الطاء فى الهاء ، فتلك حراسة بلا انتهاء ، وذلك أن هذين ضدان ، وعلى التضاد متباعدان ، رخو وشديد ، وهاد وذو تصعيد ، وهما فى الجهر والهمس ، بمنزلة غد وأمس ، وجعل الله رتبته التى كالفاعل والمبتدأ ، نظير الفعل فى أنها لا تنخفض أبداً ، فقد جعلنى إن حضرت عرفت شأنى ، وإن غبت لم يجهل مكانى ، كىافى النداء ، والمخوف من الابتداء إذا قلت زيد أقبل والإبل والإبل »^(٥٠) .

وهو فى ذلك وأمثاله يكشف عن قدراته الهائلة فى العرية أو النحو ، وما يتصل بذلك من فهم لطبيعة الأصوات ومخارجها فيها .

ويقول فى الرسالة نفسها : « حسبى ما لدى من أياديه ، وما غمر من فضل السيد الأكبر أبيه ، أدام الله لهما القدرة مادام الضرب الأول من الطويل صحيحاً ، والمنسرح خفيفاً سريحاً ، وقبض الله عين عدوهما من كل معن ، قبض العروض من أول وزن .. »^(٥١) ويسترسل فى الدعاء بما يدل دلالة لا لبس فيها على تمكنه المطلق من علمى القافية والعروض .

(٤٦) المعرى : الرسائل : تحقيق شامين عطية : ١٠٥ .

(٤٧) السابق : ١٠٦ .

(٤٨) الجندى : الجامع : ٦٠٧/٢ .

(٤٩) الإغريض : طلع النخل ، أى أول جملة (الرسائل : ٣٥ حاشية : ٥) .

(٥٠) المعرى : الرسائل : ٣٦ ، والمقصود بيزيد أقبل ، وهذه الإبل .

(٥١) السابق : ٣٧ ، معن : ثنى .

ويقول في رسالة المنيع^(٥٢) : « ومعاذ الأحلام أن يطمئن خلد المنافس الشحيح ، إلى أحكام النفس والمنيع ، وإنما كانت أولياء سيدنا - جعل الله لشائه كوكب الرجم ، وحادى النجم - تيسر على إقامة الصحيفة في المنازل للأنس المطلوب ، لا على مقادير السحاء من ذلك الطرس المكتوب »^(٥٣) . والغالب أن الدافع للإكثار من الجمل الدعائية ، أن يتيح الرجل لنفسه فرصاً لتجلية ثروته اللغوية من خلال محتواها وصياغتها .

ومن وسائله أيضاً في الإفصاح عن ذلك التمكن اللغوى ، أن يذكر اللفظ ثم يعقبه بما يقابله ، أو يضاده في المعنى .. يقول في اللزوميات :

عرفت سجايا الدهر ، أما شروره فنقد ، وأما خيره فوعود^(٥٤)
ويقول أيضاً :

نحن قطنية ، وصوفية أنا - هم فقطنى من التجميل قطنى^(٥٥)
ويقول مورداً للمعاني المتناقضة التى يفسر كل منها الآخر :

لا تفرحن بفأل ، إن سمعت به ولا تطير ، إذا ما ناعب نعبا
فالخطب أقطع من سراء تأملها والأمر أيسر من أن تضرع الرعبا
إذا تفكرت فكرا لا يمازجه فساد عقل صحيح ، هان ما صعبا
فألب، إن صح، أعطى النفس فترتها حتى تموت ، وسمى جدها لعبا^(٥٦)
ويعمد في أحوال أخرى إلى إيراد المتجانس لفظاً والمختلف معنى ، متوالياً ،
يقول في سقط الزند :

إذا همى القطر ، شبتها عيدهم تحت الغمام للسايرين بالقطر
ويقول :

فالحسن يظهر في شيعين رونقه بيت من الشعر، أو بيت من الشعر^(٥٧)
وكثيراً ما كان يعمد إلى شرح ما يتصوره قد يلبس على الفهم ، بأن يأتي في إثره بما يفسره ..

(٥٢) المنيع : سهم من سهام اليسر لا نصيب له إلا أن يمنح صاحبه شيئاً (الرسائل : ٥ ، حاشية : ١) .
(٥٣) المعرى : الرسائل : ٧ ، ٨ - وحادى النجم : اللبران وهو من كواكب النحس عندهم ، يسر : من يسر الرجل إذا لعب بالقنّاح ، السحاء : ما أخذ من القرطاس ، الطرس : الصحيفة .
(٥٤) اللزوميات : ٣١٢/١ .
(٥٥) السابق : ٥٧٥/٢ وقطنى : حسى .
(٥٦) السابق : ١١٩/١ .
(٥٧) شروح سقط الزند : ١٢٩/١ ، ١٤٣ .

يقول :

وقوائد الأسفار جمع السفر في الد نيا ، تفوق فوائد الأسفار^(٥٨)

ويقول :

نوديت ألويت ، فاتزل ، لايراد أتى سيري لوى الرمل، بل للنبت إلواء^(٥٩)

ويقول :

فلا يمس فخارا من الفخر، عائد إلى عنصر الفخار للنفع يضرب^(٦٠)

ويقول :

يائلة في غفلة ، وأويسها ال قرنى مثل أويسها ، أى ذيبها^(٦١)

ويقول :

وكل أديب ، أى سيدعى إلى الردى من الأدب ، لا أن الفتى متأدب^(٦٢)

ففى البيت الأول فسر الأسفار بأنها الكتب ، جمع سفر بكسر السين ، تحزراً من أن تفهم على أنها جمع سفر بفتحين كما أوردها فى عجز البيت ، وفى الثانى يفسر « ألويت » بأنها ليست من لوى الرمل ، وإنما من ألوى النبات ، أى تغير لونه وذبل ، وفى البيت الثالث فسر فخاراً على أنها صيغة المبالغة من الفعل « فخر » تحزراً من أن تلتبس بالفخار الترابى الذى رد إليه أصل الإنسان فى عجز البيت ، وفى البيت الرابع فسر كلمة أويس الثانية بأنها الذئب ، أما أويس الأولى ، فهى إسم أحد النساك الزاهدين ، وفى البيت الخامس بين أن كلمة أديب مأخوذة من الأدب بسكون الدال ، وهو الدعاء إلى الطعام ، وذلك منعاً لالتباسها بالأخرى الشائعة والمشتقة من الأدب بفتح .

ولقد فسر المعرى فى رسالة الغفران وحدها ، ما يزيد على مائة وأربعين كلمة ، من ضمنها الألفاظ التى غير بها كلمتى الروى فى بيتي النمر بن تولى^(٦٣) .

وواضح أن التزام الرجل بتلك النزعة القوية للتفسير والشرح ، يجعلها بمثابة اتجاه مصدره عاطفة دافعة إلى إظهار شمولية محفوظه اللغوى ودقته فى آن معاً .

(٥٨) اللزوميات : ٥٨٥/١ .

(٥٩) السابق : ٤٩ - ألويت : هرمت - لوى الرمل : مكان . ومطلق الرمل ، إلواء : يس .

(٦٠) السابق : ١٦٨ .

(٦١) السابق : ١٦٨ .

(٦٢) السابق : ٨٧ ، والأدب : الدعوة إلى الطعام .

(٦٣) الجندى : الجامع : ٦١٥/٢ .

ويرى صاحب الجامع أن المتأمل في مصنفات أبى العلاء - خاصة الغفران - يدرك قدرة الرجل الخارقة على الآتى :

- كثرة الحفظ لمفردات اللغة ، ومعرفة النادر والغريب ، والفصيح والشاذ «والردىء وغيره ، ونرى من الأمثلة الدالة على هذا تغيير كلمتى الروى فى بيتى النمر بن تولب على عدد حروف الهجاء ، واقتتانه فى الجمل الدعائية لابن القارح ، وهى كثيرة تتجاوز المائة والثلاثين ، وشرحه الكلمات اللغوية التى وردت فى كلامه أو فى كلام غيره ، وإيراده المترادفات من الأسماء كأسماء الخمر ، والمتشابهات من الأسماء كالإبريق والرباب والدنانير والثمانين ، وما يمكن اشتقاقه من بعض الأسماء ، كالدامغ والمرجان والفريد والقضيب وهذا القدر وحده كاف لأن يكون من يستوعبه أمة وحده فى اللغة .
- شدة تمكنه من قواعد الصرف والنحو ، ومعرفة أوزان الأبنية المسموعة والمقيسة والشاذة ، وكثرة ما يعرفه من نظائر الأوزان والشواذ عنها ، ونتبين ذلك فيما انتقد به الرواة والشعراء والعلماء من الخروج عما يقتضيه السماع والقياس فى الأبنية ، وعما تقتضيه قواعد الإعراب الصحيحة ، كالأبيات التى ذكر فيها وجوهاً للإعراب أو رجح وجهاً على آخر .
- تمكنه من علمى العروض والقوافى ، ويتراءى أثر ذلك فى الأبيات التى أوردها وفيها عيوب القافية أو زحافات أو علل أنكرها بعض العلماء أو خالف فيها .
- سعة إطلاعه على القراءات ، ومعرفته المتواتر وغيره ، ومعرفته وجه كل قراءة من الإعراب وتأويله .
- كثرة ما يحفظه من الشواهد والأدلة والأمثلة والأعلام ، وشدة اعتماده على حفظه وثقته بنفسه^(٦٤) .

ولم يكن ديدن الرجل الخرص على ممارسة محفوظه اللغوى وإظهار تفوقه فيه فحسب . بل كان على مثل ذلك فى الصناعة الفنية أيضاً ، ولا بد لنا من أن نلاحظ كون ذلك الجانب - الصناعة الفنية - هو الأكثر ملائمة والأقدر تعبيراً عن نفسية الرجل . ذلك لأن افصاح المعرى عن قدرته على الصنعة ، هو عرض لثرائه اللغوى متداخلاً مركباً ، بعد أن أعاد النظر فى مفرداته ، وأتم تشكيلها فى علاقات فنية جديدة تتواصل فيها الجزئيات بما يستخرج طاقة اللغة على التعبير والتصوير والإيجاء .

يتناول الدكتور طه حسين جانب الصنعة عند أبي العلاء فيشير إلى التزامه مالا يلزم ، وجنوحه إلى استخدام الألفاظ الصعبة ثم تفسيرها ... ويقول : « واللون الثالث من ألوان هذا العبث ، أهم من هذين النوعين وأجل خطراً ، لأن أبا العلاء لا يقصد به إلى مجرد النظر في الفنى ، ولا إلى مجرد التفكه ، ولا إلى الجمال الفنى الخالص وحده ، وإنما يقصد إلى هذا كله ، وإلى إظهار البراعة والتفوق اللغوى ما فى ذلك شك ، وهو نوع من الجناس ظريف يلتزم فيه أبو العلاء لفظ القافية نفسه فى أول البيت أو فى وسطه بحيث يتكرر هذا اللفظ فى البيت الواحد مرتين ، ويدل على معنيين مختلفين ، فيجمع بين الجناس وبين ما يسميه أصحاب البديع رد الصدر على المعجز^(٦٥) ... والغريب أنه إذا عمد إلى هذا النوع من الجناس فى قصيدة طولها ، وتجاوز بها قدر المؤلف من القصائد والمقطوعات فى اللزومات ، مبالغة فى إظهار براعته وتفوقه وسيطرته على اللغة »^(٦٦) .

ثم يورد الدكتور طه حسين لزوميتين مطولتين للاستشهاد والاستدلال ، إلا أنه يكتفى بالتطبيق نقدياً على المقطع التالى من إحداهما :

خوى دن شرب فاستجابوا إلى التقى	فعيهم نحو الطواف خوادى
توى دين فى ظنه : ما حرائر	نظائر آم ، وكلت بتوادى
رويدك ، لو لم يلحد السيف لم تكن	تحمل هام الملحدين هوادى ^(٦٧)

ففى البيت الأول يؤدى المعنى المعنى دون تكلف ، إذ يقرر أن جماعة من الفساق أخذوا بأسباب التقى - ومنها الحج - بعد أن فرغوا من فسقهم وامتنعت عليهم أسبابه ، ولكن الصنعة - فيما يقول الدكتور طه حسين - هى المنطوية على الجهد والتكلف ، لأن الشاعر « اختار عن عمد كلمة (خوى) وكلمة (دن) ليجمع فى أول البيت بين الخاء والواو والألف والذال التى لا بد له من أن يختم بها البيت وليتحقق له بذلك الجناس على بعض أشكاله ، كما يتحقق له التزام مالا يلزم » فى أول البيت وفى آخره ، فإذا وصلت إلى هذا ، فستبين فوراً أن البيت كله نتيجة لهذا التكلف وأثر من آثاره » ثم يقول فى البيت الثانى إن قافيته هى (التوادى) ، وقد حققها فى صدر البيت بالجمع بين كلمة (توى)

(٦٥) الاصطلاح هو : رد المعجز على الصدر ، وقد عاد الدكتور طه حسين إلى استعماله ص ٣٩٩ ، ويحده ابن المعتز فى كتابه « البديع » بأنه « رد الأعجاز على ما تقدمها » : البديع : نشرة كراتشكوفسكى ، مكتبة المتى بجناد سنة ١٩٦٧ ، والاصطلاح عند العلوى صاحب الطراز هو : « رد المعجز على الصدر » : ٣٩١/٢ .

(٦٦) طه حسين : مع أبى العلاء فى سجنه : ٣٩٤ .

(٦٧) اللزومات : ٣٦٩/١ - خوادى : مسرعة ، توى : هلك ، الأم ، الواحدة أمة : المرأة المستعبدة ، التوادى ، واحدتها تودية : خشبة تشد على خلف الناقة إذا صرت ، هوادى الإبل : أول ما يطلع منها ، وهوادى الخيل متقدماتها .

بالإضافة إلى (الدال والياء) من كلمة (دين) التى تليها . وفى البيت الثالث كثر المعرى القافية (هوادى) مرة أخرى بأن أوجد حرفى الهاء والألف فى (هام) ، والدال والياء فى (الملحدين) ، والواو فى (رويدك) وفى (لو) . بل وإن تلك الحروف لتتكرر فى غير ذلك من كلمات البيت^(٦٨) .

ويواصل الدكتور طه حسين تقييمه للصنعة العلائية فى اللزوميات - خاصة فى النموذج الذى اختاره للتطبيق وأضرابه - فىقول : « إن أبا العلاء يعنى فيها بالألفاظ أشد العناية وأقواها ، كأنه قد أخذ على نفسه عهداً أن يستخرج منها كل ما يستطيع استخراجها ، ... فقد رأيت تحكمه فيها من جهة القافية ، واشترطه أن يقفى على حرفين دائماً ، وعلى ثلاثة أحياناً ، وبشرط ألا يضطره ذلك إلى إفساد المعنى أو الانحراف عن مستقيم القول إلى محاله ، ونلاحظ فى هذه القصائد التى يرد فيها الأعجاز على الصدور ، أنه يلتزم مالا يلزم مرتين فى البيت الواحد وفى معظم أبيات القصيدة ، وهو يكره الألفاظ التى لا توافق بينها أحياناً على أن تلثم دون أن تغير المعنى قليلاً ولا كثيراً ، ودون أن تنبو عن الطبع ، فإن كان شئ من هذا النبو ، فلا بد من أن يحدث للسمع أو للنفس لذة ما ، كهذا التخالف الذى يحدثه أصحاب الموسيقى بين الأنغام كجزء من نظامهم الموسيقى »^(٦٩) .

ويمكن أن نخلص مما أوردناه عن الدكتور طه حسين إلى الآتى :

- ١ - إن المعرى يلتزم مالا يلزم ، وفى ذلك مشقة ، ثم يضيف إليها مشقة أخرى وهى تكرار القافية فى البيت مرتين ، وهو إلى ذلك يعتمد إلى قصائد هذا النمط فيطولها إظهاراً لمقدرته من جهة ، واستخراجاً لامكانات اللغة من جهة أخرى .
- ٢ - إن الرجل يفعل ذلك دون أن يضطره الأمر إلى إفساد المعنى أو الانحراف عن مستقيم القول إلى محاله ، ودون تنافر بين الصنعة وذوق القارئ المتلقى .

إلا أن الدكتور بعد أقل من خمس صفحات ، لا يلبث أن يهاجم التزام مالا يلزم إذ هو عنده تحكيم للفظ فى المعنى ، وسطوة للقافية على الفن ، فىقول : « ولكن هناك عيباً لا يمكن الاعتذار عنه ، وهو الاستسلام للفظ إلى هذا الحد ، وتحكيم اللفظ وحده فى المعنى والفن إلى الحد الذى انتهى إليه أبو العلاء ... أن يتخذ الشاعر الخضوع للقافية ،

(٦٨) منه حسين : مع أسى العبد . ٤٠١ .

(٦٩) السابق : ٣٩٩ .

وللقافية وحدها قانوناً فنياً صارماً يذعن له ، لا في قصيدة ولا في قصيدتين ولا في قصائد ، بل في ديوان ضخم ، وأن يشترط في هذه القافية هذا الشرط القاسى الذى اشترطه أبو العلاء ، وأن يلتزم هذا الشرط القاسى ويجريه في جميع حروف المعجم مهما تكن هذه الحروف ومهما تكن المعانى التى يريد الشاعر أن يقول فيها ، هذا هو الشئ الذى لا يطاق ، ولا يمكن أن ينتهى بصاحبه إلى الخير ، ومن هنا تطول القصيدة وتقصر ، وتبسط المقطوعة وتنقبض ، لا لأن المعنى يريد الطول أو القصر والانبساط أو الانقباض ، بل لأن القافية التى اشترطها الشاعر على نفسه تواتيه فيمتد النفس ، أو لا تواتيه فيقصر النفس» (٧٠) ، ثم يركز الدكتور طه حسين حكمه في القضية المطروحة بأن « القافية هى الحاكم المطلق فيما يؤلف اللزوميات من لفظ ومعنى وأسلوب » (٧١) .

ويلفتنا في هذا الكلام الأخير لأستاذنا الدكتور ما يأتى :

١ - أنه يناقض ما قرره في القضية ذاتها قبل صفحات جد قلائل حين قال : « فقد رأيت تحكمه فيها من جهة القافية .. واشترطه أن يقفى على حرفين دائماً وعلى ثلاثة أحياناً ، وبشرط ألا يضطره ذلك إلى إفساد المعنى والانحراف عن مستقيم القول إلى محاله ... وهو يكره الألفاظ التى لا توافق بينها أحياناً على أن تلشم دون أن تغير المعنى قليلاً أو كثيراً ، ودون أن تنبو عن الطبع ، فإن كان شئ من هذا النبو ، فلا بد من أن يحدث للسمع أو للنفس لذة ما ، كهذا التخالف الذى يحدثه أصحاب الموسيقى بين الأنغام » (٧٢) .

٢ - ليس صحيحاً أن اللزوميات كانت تبسط وتنقبض طولاً وقصراً تبعاً لمطوعة القافية أو تأيها على أبى العلاء ، بل إن الناقد ليناقض نفسه ، إذ تكلم قبل صفحات قلائل عن صنيع المعرى فى أصعب قوافيه ، وهى تلك التى يلتزم فيها مالا يلزم ، فضلاً عن رد الأعجاز على الصدور ، أو تحقيق الجناس بينها وبين حشو البيت ، فقال : « والغريب أنه إذا عمد إلى هذا النوع من الجناس فى قصيدة ، طولها وتجاوز بها قدر المؤلف من القصائد والمقطوعات فى اللزوميات ، مبالغة فى إظهار براعته وتفوقه وسيطرته على اللغة » (٧٣) .

(٧٠) طه حسين : مع أبى العلاء : ٤٠٥ .

(٧١) السابق : ٤١٤ .

(٧٢) السابق : ٣٩٩ .

(٧٣) السابق : ٣٩٤ .

ونحن لا ندرى - بعد - كيف نوفق بين القول بمقدرته على الإطالة في أصعب القوافي إذا شاء ، وبين القول بأن القافية كانت هي المتحكم في اللزوميات من حيث الطول والقصر ، وليس أكثر من اللزوميات التي وقفت عند اليتين أو الثلاثة رغم أن قافيتها مطواعة لا عنت فيها ، ورغم أن ذلك الأمر أوضح في الديوان من أن يستشهد عليه ، فلا ضير من أن نشير إلى أربع لزوميات ، قوافيها على التوالي هي : الباء المكسورة مع الجيم ، وهي ثلاثة أبيات ، والباء المكسورة مع الحاء ، وهي أربعة ، والباء المكسورة مع الذال ، وهي بيتان ، والباء المكسورة مع الراء ، وهي سبعة أبيات^(٧٤) ، وليست القافية في شئ من ذلك كله صعبة بحيث يعجز المعري عن الإطالة فيها لو أراد . ولأبى العلاء لزومية على التاء المكسورة مع اللام المشددة ، أولها :

نواب ، إن جلت ، تجلت سريعة ولما توات في الزمان تولت^(٧٥)

وهي في خمسة أبيات فحسب ، ومفروض إذا وافقنا على أن القافية كانت هي المتحكم الأوحد في طول اللزوميات وقصرها أن نسلم بعجز المعري عن زيادة الأبيات في تلك اللزومية ، ومن ثم وقوفه بها عند هذا المقدار من الأبيات ، على حين تمكن كثير عزة من إبداع ثمانية وثلاثين بيتاً ، هي قصيدته الثابتة المشهورة^(٧٦) ، على القافية والوزن نفسها وذلك فيما أرى افتراض يأباه علينا وعلى غيرنا ما نعلمه من الثقل الحقيقي لأبى العلاء موهبة وعلماً وصنعة ، وهو ثقل لا نحسب أننا نظلم كثير عزة قلامة ظفر حين نراه لا يدانيه في شئ .

٣ - لا يجوز تقييم الصنعة العلائقية من خلال قصائد الجنس اللغوي المعقد وحدها ، تلك التي استشهد بها الدكتور طه حسين من غمط الدالية والنونية ، إذ هي بالنسبة لمجمل الديوان أقلية قليلة لا يقاس عليها ، فالملاحظ أن الدكتور شوقي ضيف بدوره لم يجد غير ذلك النمط من اللزوميات ليصدر من خلاله حكماً على فن الرجل في الديوان ، يورد الدكتور شوقي ضيف قول أبى العلاء :

عذيري من الدنيا عرتني بظلمها	فتمنحني قوتي لتأخذ قوتي
وجدت بها ديني دنيا ، فضرني	وأضلت منها في مروت مروتني
أخوت ، كما خاتت عقاب ، لو أنني	قدرت على أمر ، فعد أخوتني

(٧٤) اللزوميات : ١٤٢/١ ، ١٤٣ .

(٧٥) السابق : ٢٢١ .

(٧٦) أبو علي إسماعيل بن القاسم القناني : الأمال : ١٠٨/٢ - ١١٠ - الطبعة الثانية دار الكتب سنة ١٩٢٦ ومطلع ثابته كثير هو :

خليل ، هذا ربع عرة ، فاعقلا قلو صيكمما ، ثم ابكيا حيث حلت

وأصبحت في تيه الحياة ، مناديا
ومازال حوتى راصدى، وهو آخذى
رآنى رب الناس فيها متابعاً
وما برحت لى ألوة حرجية
أبوتك يا إثمى ، ومن لى بأنسى
بأرفع صوتى ، أين أطلب صوتى
فما لتأبى لى يغسل حوتى
هواى ، فونجى يوم أسكن هوتى
تصير من رطب العضاه ألوتى
أيتك ، فاشكر ، لاشكرت أبوتى^(٧٧)

ثم يقول : « فأنت تراه يجانس جناساً غريباً بين القوافى وحشو البيت ، وكأن أبا العلاء يكره الألفاظ إكراهاً على أن تؤدى هذا الجمال المفتعل الذى لا يخوى جمالاً ولا روعة فنية ، وأى جمال أو روعة فنية في المجانسة بين قوت وقوتى ، ومروت ومروتى ، وحوتى وحوتى ، وهواى وهوتى ، وأبوت وأبوتى ؟ لكأن عجز الشعر في هذه العصور عن أداء الجناس الذى كنا نجد في القرن الثالث إلا أن يخرج إلى هذه الفنون من الالتواء والتعقيد .. وانظر إلى هذه الواو المشددة التى ختم بها أبو العلاء أبياته ، فإنها تظهرنا على صناعته في اللزوميات ، إذ كان يريد أن يثبت مهارته في النظم على جميع الحروف .. فإذا هو يقع في مثل هذه الواو المشددة الغريبة .. ولكن .. أى غرابة فيها ؟ لأنها تحتوى تعقيداً وتصنيعاً ؟ لقد كان التعقيد والتصنيع درع هذه العصور ، فما يزال الشاعر يصعب في فنه ووسائله وأبوابه التى يدخل منها إلى صناعته .. وماتطور الشعر عنده إذا كانت وسائله لا يزال يقدر عليها غيره من الشعراء » ؟^(٧٨)

ثم يصنع الدكتور شوق ضيف الصنيع ذاته ، ويقول القول نفسه بعد أن يورد لزومية أخرى من نمط الدالية التى استشهد بها الدكتور طه حسين ، تلك التى يتحقق الجناس فيها بين أولى كلمات كل بيت وبين قافيته ، وهى التى تبدأ بقول المعرى :

أترك يوماً قائلاً عن نية خلصت لنفسك : بالجوج تراك^(٧٩)

وعجيب أن نرى للناقدين الكبارين هذا الرأى في صنيع المعرى ، وهما اللذان ما كلفا بأبى تمام إلا لصنعتة .. بل لتعقيده في صنعتة .. يقول الدكتور شوق ضيف في صنعة أبى تمام : « فالطباق والجناس والتصوير والمشاكلة ، كل ذلك يزدوج بالفلسفة وألوان

(٧٧) اللزوميات : ٢٢٠/١ - المروت ، واحدها مروت : الأرض التى لا نبت فيها ، أخوت : أنقض ، الصورة :

المر الذى يتدى به ، الحوة : السواد ، يعنى به سواد المآثم ، الحوة : الحفرة ، القير ، ألوة : قسم ، حرجية : من قولهم يمين حرجية ، أى تضيق مجال الخائف ، الألوة : العود الذى يتبخر به ، أبوتك : أى صرت لك أبا .

(٧٨) شوق ضيف : الفن ومذاهبه في الشعر العربى : ٤٠٠ .

(٧٩) اللزوميات : ٢٤٣/٢ .

الثقافة القائمة ويجلله الغموض في كثير من جوانبه وأجزائه»^(٨٠) . ولكن الدكتور يرى أن هذا الغموض هو « الغموض الفني الذي يشبه تنفس الفجر »^(٨١) .

ويقول الدكتور طه حسين عن أبي تمام مقارناً بينه وبين مسلم ، إنه : « يعني بالموسيقى وجمال اللفظ ، ولكن يتجاوز هذه العناية إلى عناية أخرى بالمعنى ، من هنا يشتد أبو تمام في الدقة حتى لا يحس وحتى لا يرى وحتى لا يفهم ، وحتى يفسد الموسيقى أحياناً لأن أبا تمام كان يحس معناه إحساساً قوياً ، ولكن كان في الوقت نفسه عاجزاً عن أن يشركنا معه في هذا الحس »^(٨٢) .

ويصور الدكتور العشماوى كيف صار تكلف البديع لدى أبي تمام غاية مقصودة بغض النظر عن مقتضيات التجربة والمعنى فيقول : « ذلك أنه أسرف في طلب الطباق والتجنيس والاستعارة وغير ذلك من زخرف ومحسنات ، حتى أصبح عنده ذلك غاية تطلب لذاتها ، بل إن الشعر لا يكون شعراً عند أبي تمام إلا إذا زين بحلية أو بأخرى من حلى البديع »^(٨٣) .

وعلى أية حال ، فليس لأحد أن يجذ إغفال التجربة العلائقية المفرط في الصنعة ، وإن كنا - موضوعياً - لا نعدم التفسير النفسى والفنى لصنيع الرجل ، ذلك أن صنعته المعقدة تلك لم تكن تعبيراً صادقاً عن دفعات نفسه إلى التحدى والتجاوز - كما فصلنا آنفاً - فحسب ، بل كانت في الوقت نفسه تجسيداً لنموذج الفن على عصره كما قرر الدكتور شوقي ضيف نفسه سلفاً .

ولكننى أقول لمن باركوا غرسة التعقيد والتعمل عند أبي تمام ، إنهم فعلوا ذلك رغباً عن صدور فنه بمعزل عن دوافع نفسه ، بل وعلى نقيضها ، كما وضع المرزوق وابن رشيق ذلك آنفاً ، وبمعزل أيضاً عن الذوق الفنى لعصره ، ودليلنا على ذلك أن البحترى الذى عاش ضعف عمر أبي تمام ، وله من الشعر ما يجاوز ضعف ديوانه ، وكان الشاعر لثانية من خلفاء العباسيين عبر نصف قرن ، قد صدر في فنه عن نهج مناقض لنهج أبي تمام في التكلف والتعقيد شكلاً ومضموناً..

(٨٠) شوقي ضيف : الفن ومناهجه في الشعر العربى : ٢٢٩ .

(٨١) السابق : الصفحة نفسها .

(٨٢) طه حسين : من حديث الشعر والنثر : ١٠٢ ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ١٩٦١ .

(٨٣) محمد زكى العشماوى : قضايا النقد الأدبى المعاصر : ٣٧٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٥ .

وأقول كذلك لمن كرسوا التعقيد في الصنعة - لفظاً ومعنى - : ما المانع - وفقاً
لرأيكم في الجمال الفني - في أن يكون لكل عصر نمطه الذي يناسبه من الصنعة أو
التعقيد ؟ .. أليس ذلك هو المقبول نزولاً على منطق التطور في الأذواق والثقافات ؟
وما الذي يحتم اتخاذ صنيع أبي تمام في الجناس وغير الجناس مثلاً أعلى في ذلك المضمار ؟
ولماذا لا يكون لكل شاعر - خاصة إذا كان شديد التميز والخصوصية كأبي العلاء - نمط
من الفن يتفرد به ويعبر عن ذاتيته ومطلق أصالته إن تيسر له ذلك ؟

على أن الغريب أيضاً ، هو أن الدكتور شوقي ضيف بهاجم الصنعة العلائقية هذا الهجوم
الضعيف ، دون أن يكشف لنا عن الفساد الذي يراه قد اعتور الإبداع الفني من جرائها ،
ولو في الثانية التي أوردتها واتكأ عليها مبرراً لحكمه ، وسبق أن أكدنا قبلاً أن قيود الصنعة
جد ثقيلة على غير الموهوبين والعباقرة ، وهي بالقطع ليست كذلك على المعري وأضرابه
من عمالقة المبدعين ، وإلا ما تمكن الرجل من أن يبدع ملتزماً تلك القيود الفنية ذلك
الكم الهائل من العطاء الثرى الذي خلفه للفن شعراً ونثراً ، ويغلب على الظن أن تلك
القيود ، لا يرصدها مكثفة مجردة على نحو ما فعل الدكتور طه حسين والدكتور شوقي
ضيف إلا النقد العلمي الصرف ، والأمر حين التلويح المتفاعل والعمل الفني ، لا يكون
على هذا النحو ، وسبق لي - قبل أن أقيم على هذه الدراسة - أن عايشة اللزوميات
معايشة المتلوق ، ولم يلفتني في بعضها ، ومنها تلك الثانية التي احتج بها الدكتور
شوقي ضيف - إلا الصعوبات اللغوية ، وتلك قضية محسومة لارتباطها وتعبيرها عن ذوق
العصر ، وإلا سقط بسببها الشعر الجاهلي وهو من أروع النصوص الفنية في العربية ، وهي
محسومة لدى المعري على وجه الخصوص لتلك الآصرة الوثقى بين التكوين النفسي للرجل
ولغة فنه في اللفظ والتركيب والصياغة ، والتواصل النقدي المتلوق بتلك اللزومية الثانية ،
يدل على أن النص قد استقام لأبي العلاء على نحو طيب ، فالرجل يصدر فيه عن معاناة
التناقض والصراع في نفسه وفي عالمه كليهما ، فنراه ابتداء يشجب ظلم الدنيا إياه ، تلك
التي لا تبقى على الأحياء إلا لتتكلم بهم وتعبث ، وهو إلى ذلك يرصد ما بين قيم عقله
والقيم الدينية من صراع يخلف لديه نوعاً من الإحساس بالاثم ومعاناة الاغتراب ، حتى
ليصير من ذلك ضارباً على غير هدى في مفازة قاحلة لا أمل فيها لهداية العقل أو لطمأنينة
الروح ، على أن ذلك الصراع والانقسام ليس في الداخل الإنساني فحسب ، بل هو
كذلك حاكم لما بين الإنسان وخارجه ، إنه ليرى ويدرك ذلك العدوان الرابض في العمق
الإنساني ، والذي يحيل كل امرئ إلى عقاب متحفز ، أو قبضة متجمعة للانقضاض على

الآخرين حين تنهز النهضة لذلك ، والإنسان في خضم تلك المعاناة عاجز عن أن يكشف منار هداية أو واحة سلام لكيانه ، بل إن القدرة على كبت الشك ، والاعتصام برجوع صادق إلى الله لأضعف - وفقاً لأبى العلاء - من أن ترجح الإنسان وتغسل ما بأعماقه من إحساس كاب بسواد الآثام وعتمة التردى في الصراع ، وإنه ليعلم ألا مناص له من ذلك إذ هو قدره ، ولكنه يعاني في الوقت نفسه خشية طاغية من الحق سبحانه حين يسأله عقب الموت عما اتبع فيه هواه وشط عن جادة الصواب الدينى ، إنه عاجز عن أن يحسم أمره ، فيتحول عما يناقض الإيمان إلى ما يوافقه ، وإرادته في ذلك خائرة ، وقسمه على إنجازها لا يجدى ، بل إنه في ذلك جميعه ينتهى إلى نقيضه بمثل ما تصير عيدان البخور العطرة إلى أشواك وقتاد لا غناء فيه ، وهو في علاقته بآثامه وخطاياها لأشبه بالأب المتسبب في حياة بنيه ، وكلهم في الحقيقة مكرهون على أمرهم مبسلون .

ونحن إلى ذلك لا نرى في الواو المشددة قبل روى التاء المكسورة في تلك اللزومية ما يراه الدكتور شوقي ضيف فيها حين يقول : « وانظر إلى هذه الواو المشددة التى ختم بها أبو العلاء أبياته ، فإنها تظهرنا على صناعته في اللزوميات ، إذ كان يريد أن يثبت مهارته في النظم على جميع الحروف فإذا هو يقع في هذه الواو المشددة الغريبة .. ولكن أى غرابة فيها .. لأنها تحوى تعقيداً وتصنيعاً ؟ » (٨٤) .

وليس لنا أن ننفى أن أبا العلاء ربما قصد إلى تلك الواو المشددة قصداً ، ولا نحسب ذلك حجة عليه ، فنحن لا نستطيع أن نصادر على الفنان لغة فنه وأدوات إبداعه خاصة إذا ما عبر عن شخصيته الفنية وذوق عصره ، وكان لكل عنصر من عناصرها قدرته على الأداء والإيجاء في التجربة ، وذلك في الحق متوفر لتوالى الواو المشددة والتاء المكسورة على نحو ما فعل أبو العلاء ، إذ هو يعبر بالصوت الصريح المتمكن عن الشدة المتفاقمة التى تتسم بها معاناة الفنان مأساة حياته وإحساسه بهيمنة التناقض والصراع على كل شئ فيها ، بما في ذلك عمقه الداخلى نفسه ، ونحسب أن لكلامنا هذا ، ما يدعمه فيما انتهى إليه النقد ، وعلم الأصواتيات كلاهما من توكيد دلالة الأصوات اللغوية على الأفكار والأحاسيس خاصة في فن الشعر ، وقد تنبه المعرى - في مقدمة اللزوميات - إلى اختلاف قدرة الحروف على الأداء تبعاً لاختلاف طاقاتها الصوتية ، ونبه أيضاً إلى أن العرب وعوا ذلك ، وراعوه في صنعتهم الشعرية .. يقول الرجل : « وأكثر ما اتفق

(٨٤) شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في الشعر العربى : ٤٠٠ .

للعرب أن يلزموا حرفاً لا يلزم مع التاء التي للتأنيث ، أو الكاف التي للإضمام ، لأنهما ضعيفتان ، وكلتاهما من حروف الهمس - فأما الهاء فخفيت وشابهت حروف اللين ، وأما التاء والكاف فمحسوبتان من الحروف الشديدة وهما قويتان ، إلا أنهما ضارعتا الهاء وكذلك ضارعتا الواو التي تكون علامة الجمع في قولك ضربوا والألف في ضربا ^(٨٥) .

ونحن فضلاً عن ذلك نرى التشديد الذي استكره الدكتور شوقي ضيف ، وأشرنا إلى قيمته الصوتية في تصوير المعاناة النفسية ، يكاد يكون تقليداً متبعاً قبل التاء منذ العصر الجاهلي ، أى أن المعرى ، في لزوميته التي نفر منها الدكتور ضيف وأسقطها ، لم يفعل غير ما فعله الشنفرى في قصيدته التي أولها :

أرى أم عمرو أزمعت فاستقلت وما ودعت جيرانها إذ تولت ^(٨٦)
وما فعله الأعشى في قصيدته التي أولها :

فدى لبنى ذهل بن شيبان ناقتى وراكبها يوم اللقاء ، وقلت ^(٨٧)
وما فعله عمرو بن معد يكرب الزيدى في قافيته التي مطلعها :

لما رأيت الخيل زورا كأنها جداول زرع أرسلت فاسبطرت ^(٨٨)
وما نسبه القالى في أماليه إلى سلمى بن ربيعة ، ونسب في الأصمعيات إلى علباء بن أرقم من أبيات أولها :

حلت تماضر غربة فاحتلت فلجاً ، وأهلك باللوى فالحلة ^(٨٩)
وكذلك تلك الأبيات الأموية التي وردت في الأمالي والكامل وغير مصدر قديم سواهما ونسبت لغير شاعر ، وأولها :

سأشكر عمرا ، إن تراخت منيتى أيادى لم تمنن ، وإن هى جلست ^(٩٠)

-
- (٨٥) اللزوميات : المقدمة ٢٧/١ .
(٨٦) السابق : ٢٦ والجدى : الجامع : ١١٣٨/٢ .
(٨٧) ديوان الأعشى الكبير ٣٠٩ .
(٨٨) اللزوميات : المقدمة ٢٧/١ رورا : مائلات ، والواحد أرور ، اسبطرت : اميدبت في سبرها .
(٨٩) القالى : الأمالى : ٨١/١ ، الأصمعيات : ١٦١ تحقيق وتشريح أحمد شفاكر وهارون ، دار المعارف الطبعة الثانية ١٩٦٤ وقد وردت له (الحلت) مستوحاة ووردت في الأمالي فربوطة .
(٩٠) القالى : الأمالى ٤٠/١ ، أبو العباس محمد بن يزيد الفرزدق : الكامل : ٢١٤/١ ، تحقيق وهليلج محمد أبو الفضل السيد شحاته ، طبعة معهد مصر ١٩٥٦ . هذا وقد أورد المبرد كذلك ستة أبيات نائية من انخط نفسه سبها إلى سلمان فقه يرقى بها الحسين ابن علي وأولها :
مر ، ب على أبيات آل محمد فلم أرهما ضمهما يوم حلت (الكامل : ٢٢٣/١)

وكذلك ما أخذ به كثير عزة في أبيات قصيدته الثائية المشهورة جميعها ومطلعها :

خليلي .. هذا ربع عزة فاعقلا قلو صيكما ، ثم ابكيا حيث حلت^(٩١)
وما نسبه القالي في ذيل أماليه إلى يعقوب بن سليمان من أبيات أولها :

وقد كنت لي حسبا من الناس كلهم ترى بك نفسي مقنعا لو تملت^(٩٢)

وتلك القصائد جميعاً ، قد شدد الشعراء ما قبل تاء الروى فيها ، وكلها من الطويل باستثناء ما نسبه القالي إلى سلمى بن ربيعة ، ومن ثم فهي مطابقة تماماً لصنيع المعري في لزوميته التي عاب الدكتور شوقي ضيف تشديد الواو قبل تاء الروى فيها ، ولا نحسب الاعتراض مقصوداً به تشديد الواو على وجه الخصوص ، لأنها أحق بالتشديد وأولى استجلاباً وتجيئاً لقدرتها الصوتية المحدودة .

التزام ما لا يلزم ، ودلالته النفسية والفنية :

ذروة من الذرى التي رأى المعري أن يدركها ، إظهاراً لقدراته الفائقة على الصنعة في اللغة ، ذلك الصنيع الذي أنجزه الرجل في اللزوميات ، وبغض النظر عن اختلاف الرأي في القيمة الفنية للديوان ، فلا مناص من الإقرار ببعض الحقائق في هذا الخصوص ، لعل أبرزها :

* أن الديوان قد بقى ، منذ أبدعه الرجل ، وحتى يومنا هذا ، أى خلال ألف سنة من حياة العربية نسيج وحده فكراً ولغة وفناً ، وتقاعست عن مجرد محاولة التحقق بمثله ، شكلاً ومضموناً ، قدرات المبدعين في القديم والحديث ، إلا أن تكون محاولات مبتسرة لاحتذاء الشكل دون المحتوى ، وما تلبث أن تتوقف .

* أن هذه الحقيقة الثابتة ، هي الدليل الذى لا يرد على مدى التشابك الكامل بين التكوين الفكرى والنفسى لأبى لعلاء وبين اللزوميات ، لقد شكل الفكر والمعاناة وخلقاً روحاً تتميز بخصوصية التجربة وشمولية المعاناة على نحو فريد في الحياة الروحية والفكرية للإبداع العربى ، كما استطاع الديالكتيك المتعاضم في ذات الرجل بين الرفض والتحدى - بين رفض الكون مطلقاً ، وتحدى مفرداته بما في ذلك الذات والآخرين ومسلمات وقيم كثيرة في الاجتماع والفن والمعتقدات

(٩١) القالي : الأمالي : ١٠٨/٢ وكذلك ديوان كثير عزة : ٩٥ جمع وشرح الدكتور إحسان عباس - نشر - الثقافة ، بيروت ، لبنان ١٩٧١ .

(٩٢) القالي : ذيل الأمالي والنوادر : ٦٧ ، الطبعة الثانية ، دار الكتب ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٦ م

استطاع هذا الديالكتيك المتحد كيانياً بملكات لدى الرجل مرهفة ومثقة أن يتخلق إبداعياً في ديوان اللزوميات .

أن الديوان، صياغة ومحتوى ، لا يتحد بكيان المعرى ويعبر عنه على نحو ما أسلفنا فحسب ، بل هو إلى ذلك تحد وتجاوز لمعايير الصنعة ، وتشكيل اللغة معنوياً وبلاغياً على أيامه ، لقد كان ذوق العصر يكرس التعقيد في اللغة وفي الصنعة البلاغية كليهما ، فأتى المعرى في ذلك كله بما لا يدرك ، وأخطر ما في صنيع الرجل أنه عبر من خلاله عن جديده البكر المتمثل في تناولاته الميتافيزيقية ، وفي تجربته العبثية الراصدة لخواء الكون ولا جدواه ، وللغثيان وفقدان الهوية في الذات ، والبوار والفساد والسقوط في الآخرين ، وفقاً لما عرضناه في فصلى الباب الثانى من البحث .

والدلالة النفسية للزوميات ، من حيث هى تعبير عن الذات العلائقية وخلق لها بالفن في آن معاً ، هى أوضح - فيما نحسب - من أن تخفى على من يعايش قضايا بحثنا هذا ، خصوصاً ما تضمنه بابه الثانى ، ولكن لا ضير في أن نثبث قليلاً إزاءها لنتحسس فيها عن كذب جانباً من قدرة الرجل على معايشة اللغة وتصنيعها وتخليقها فنياً ، وكأنه مهندس عبقرى قصد إلى نهر عظيم متدفع ليقم عليه من النظم والوسائل ، ما يكشف به عن دلائل نبوغه من جهة ، وعن أقصى طاقات هذا النهر على الخير والعطاء من جهة أخرى .

إن التزام الشعراء ما لا يلزمهم من قيود الشعر ، هو في الحقيقة فن قديم ، وقد رأيناه لدى الجاهليين - وقبل أن يحدده البلاغيون فناً بديعاً - نمطاً غير شائع ، يقصد إلى إظهار البراعة والقدرة على الفن ، وقد أشرنا آنفاً إلى نماذج من أشعار الشنفرى وعمرو بن معد يكرب الزبيدى والأعشى وسلمى بن ربيعة^(٩٣) حققوا فيها صورة من صورة هذا الفن . ويمكن أن نضيف إلى ما أوردناه من نماذج الجاهليين في هذا الشأن قول أبى الأسود :

زهير بن مسعود أحق بما أتى	وأنت بما تأتى حقيق بذلكا
وخبرنى من كنت أرسلت أنما	أخذت كتابى، معرضاً، بشمالكا
نظرت إلى عنوانه ، ونبدتـه	كنبلك نعلا أخلت من نعالكا ^(٩٤)

فقد لزم اللام قبل كاف الروى المذكورة .

وصنيع طرفة حيث أتى باللام مع تأنيث الكاف على غير التزام ، فقال :

قفى قبل وشك البين يا ابنة مالك وعوجى علينا من صدور جمالك

(٩٣) راجع بحثنا هذا : ٣٨٨ .

(٩٤) اللزوميات . المقدمة ٢٧

ويقول فيها :

ظلت بذات الطلح ، عند مثقب بكينة سوء ، هالكاً ، أو كهالك
تلف على الريح ثوى ، قاعدا لدى صدفي ، كالحنية بارك^(٩٥)

ولدى الأمويين أشرنا قبلاً إلى تائية كثير المشهورة التي التزم فيها اللام المشددة قبل تاء
الروى ، وله بديوانه تائية أخرى التزم فيها الميم المشددة قبل التاء كذلك ، وهي في عشرين
بيتاً مطلعها :

أطلال دار بالنبياع فحمت ، سألت ، فلما استعجمت ثم صمت^(٩٦)

وأشرنا كذلك إلى تلك الأبيات التي اختلف صاحبها الأمل والكمال في نسبتها إلى
صاحبها ، والتي أولها :

سأشكر عمرا إن تراخت منيتي أيادي لم تمن ، وإن هي جلت
وكذلك الأبيات التي أوردتها القالي في ذيل أماليه منسوبة إلى يعقوب بن سليمان
ومطلعها :

وقد كنت لي حسبا من الناس كلهم ترى بك نفسي مقنعا لو تملت

وعلى حين التزم كثير في إحدى تائيتيه اللام المشددة ، والميم المشددة في الأخرى ، دون
استثناء لأى من أبيات القصيدتين ، فقد التزم جميل بن معمر الياء قبل اللام في ستة أبيات
فقط من قصيدته التي مطلعها :

أنخت جديلاً عند بثنة ليلة ويوما أطل الله رغم جديـل^(٩٧)
والتزم ابن الدمينه الياء قبل النون في اثني عشر بيتاً من قصيدته التي مطلعها :
سقى الله الدوافع من حفير وما يعنين منك وإن سقين^(٩٨)

(٩٥) اللزوميات: المقدمة: ٢٨ ذات الطلح : موضع بين اليمامة ومكة ، مثقب : طريق في حرة وغلظ كان بين اليمامة والكوفة ، الكينة : الحالة .

(٩٦) ديوان كثير عزة : ٢٢٣ ، وقد ورد صدر البيت في مقدمة المعرى للزوميات (٢٦) وفي الأمل : ١٠٩/٢ كالنالي : أداراً لسلمى بالنبياع فحمت .

(٩٧) جميل بن معمر : ديوان جميل بثينة : ١١١ طبعة دار صادر - بيروت - ١٩٦٦ - جديـل : اسم البعير الذي كان يزور عليه بثينة .

(٩٨) ديوان عبد الله بن الدمينه : ١٥٩ ، تحقيق أحمد راتب النفاخ . ط . مكتبة دار العروبة . كنوز الشعر (١) سنة ١٩٥٩ .

وله النهج ذاته في قصيدتين أخريين ، حقق فيهما ذلك الالتزام الجزئى بحرف قبل حرف الروى في بعض أبيات كل من القصيدتين^(٩٩) .

والتزم ذو الرمة اللام في بعض أبيات كافيته التي مطلعها :

أما استحلبت عينيك إلا محلبة بجمهور حزوى أو بجرعاء مالك^(١٠٠)
كما التزم الحاء في بعض أبيات كافية أخرى هي تلك التي تبدأ بقوله :

أقول لأطلاح برى هطلانها بناعن حوانى دأبها المتلاحك^(١٠١)

ثم ازداد القصد إلى هذا الفن لدى العباسيين ، شأنه شأن سائر الفنون البديعية النامية الأخرى .

ولعل ابن الرومى أكثر الشعراء العباسيين التزاماً لما لا يلزم ، على الرغم من أن أبا العلاء لم يشر إليه إطلاقاً في مقدمته ... يقول صاحب معجم الشعراء : « ابن الرومى أشعر أهل زمانه بعد البحتري ، وأكثرهم شعراً وأوسعهم افتتاناً في سائر أجناس الشعر وضروبه وقوافيه ، يركب من ذلك ما هو صعب متناوله على غيره ، ويلزم نفسه مالا يلزمه »^(١٠٢) ، وقال صاحب الطراز إنه « كان من أكثر الناس ولعاً بلزوم مالا يلزم في أشعاره »^(١٠٣) ، ومن نماذج التزام ابن الرومى لما لا يلزم ، صنيعة في مطولتيه البائيتين :
(عجيب) ، (منسوب) إذ أنه في الأولى التي مطلعها :

شباب رأسى ولات حين مشيب وعجيب الزمان غير عجيب^(١٠٤)

(٩٩) ديوان ابن الدمينى : ٤٨ ، ١٣٠ ، ١٦٥ .

(١٠٠) ذو الرمة : غيلان بن عقبة العلوى : الديوان : ٤١٥ ، تصحيح وتقيح كارليل هنرى هيس ، طبعة كمبردج سنة ١٩١٩ .

(١٠١) السابق : ٤١٢ .

(١٠٢) أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزبانى : معجم الشعراء : ٢٨٩ تصحيح وتعليق الدكتور ف . كرنكو نشرة مكتبة القدس سنة ١٣٥٤ هـ .

(١٠٣) نعيم بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوى اليمنى : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز : ٤٠٢/٢ . تصحيح سيد بن على المرصفى ، طبعة المقتطف بمصر ١٤٤٣ هـ / ١٩١٤ م . وقد استشهد بقول ابن الرومى :

لما تؤذن الدنيا به من صروفها يكون بكاء الطفل ساعة يولسد
ولا فما يكيه بها ، وإنه لأوسع مما كان فيه وأرغسد
وقال : « فالتزام حركة الفتح قبل حرف الروى من رباب لزوم مالا يلزم » .
الطراز : (الصفحة نفسها) .

(١٠٤) أبو الحسن على بن العباس بن جريح : ديوان ابن الرومى : ١٣٨/١ ، تحقيق الدكتور حسين نصار ، طبعة دار الكتب (الهيئة المصرية العامة للكتاب) سنة ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م .

قد التزم الياء قبل الباء ، وفي الثانية التي مطلعها :

سیدی أنت شاخص مصحوب وضياعی إليکم منسوب^(١٠٥)

التزم الواو قبل الباء كذلك ، وأبيات الأولى ستة عشر ومائة ، أما الثانية فواحد وخمسون ومائة ، هذا فضلاً عن تحقيقه مثل ذلك في قصائد ، أو في بعض من قصائد أخرى تضمنها ديوانه .

أما أبو عبادة البحتري ، فقد أخذ بذلك الفن في قصيدته التي مطلعها :

لنا أبدا بث نعانيه من أروى وحزوى وكم أدنتك من لوعة حزوى^(١٠٦)

وهي في اثنين وأربعين بيتاً ، التزم فيها البحتري الواو قبل الألف .

وله أيضاً عشرة أبيات التزم فيها العين قبل الكاف الساكنة ومطلعها :

من نعمة الصانع الذي صنعك صاغك للمكرمات وابتدعك^(١٠٧)

وتسعة أبيات أخرى التزم فيها الياء قبل الميم وأولها :

إذا شئت فاندبني إلى الراح وانعني إلى الشرب من ذى خلة ونديم^(١٠٨)

وقد ظهر نوع من التزيد لدى التالين لأبى العلاء ، فحاولوا إضافة ما ليس من فن اللزوم إليه ، حتى ليعتبر ابن الأثير تصغير القافية في الشعر أو الفاصلة في النثر نوعاً من ذلك الفن^(١٠٩) .

وهكذا نرى أن لزوم ما لايلزم موجود في شعر العرب من لدن الجاهليين ، ولكنه بالقياس إلى مجمل الديوان العربي لا يمثل إلا الندرة القليلة التي تكاد لا تقاس إلى المجموع ، فإذا نظرنا إلى تلك الندرة النادرة ، وجدناها لا تمثل إلا صورة من أبسط صور ذلك الفن كما حققها وعقدها أبو العلاء في ديوانه الضخم .

(١٠٥) ديوان ابن الرومي : ٣١٦ .

(١٠٦) ديوان البحتري : ٥٣/١ .

(١٠٧) السابق : ١٣٣٤/٣ .

(١٠٨) السابق : ٢٠٧٤/٤ (الطبعة الثانية) الخلة : العداقة .

(١٠٩) ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر : ٢٧٥/١ تحقيق الدكتور أحمد الحوفي

والدكتور بدوي طبلان ، مطبعة -هضة مصر الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ .

ولعله مما يوضح الآصرة النفسية التي جمعت أبا العلاء بهذا الفن ، أن نشير إلى ما أورده ابن المعتز^(١١٠) في كتاب البديع ، من أنه مرتبط أساساً بالتصعيب والتشديد ، فمن أقدم أسمائه ، قبل أن ينتهى إلى اصطلاح لزوم مالا يلزم لدى مؤرخي البديع ، « الإعنائات » ، و « التشديد » ، و « التضييق » ، وقد استمرت تلك الأسماء حتى ما بعد عصر ابن المعتز ، إلى أن ظهر عليها اسم « لزوم مالا يلزم » خاصة بعد أن سمي المعري ديوانه بهذا الاسم .

والنظر في اللزوميات ، يدل على أنه عمل فني شديد التعقيد والتركيب ، ما كان ليقدر عليه إلا رجل في عبقرية أبي العلاء ، ولنتظر إلى الرجل يوضح هيكل منهجه في مقدمة الديوان فيقول : « وقد تكلفت في هذا التأليف ثلاث كلف : الأولى أنه ينتظم حروف المعجم عن آخرها ، والثانية أن يحى رويه بالحركات الثلاث وبالسكون ، والثالثة أنه لزم مع كل روى فيه شئ لا يلزم من باء أو تاء أو غير ذلك من الحروف »^(١١١) .

وأبو العلاء ، إلى ذلك ، على وعى تام بمدى العسر الذى يكتنف تحقيق مسعاه ، فانتظام حروف المعجم كلها كأحرف روى عمل لم يتيسر لأحد سواه من القدماء والمحدثين ، وهو يقرر ذلك بنفسه إذ يقول إن امرأ القيس لم يستخدم الطاء والظاء والشين والحاء وغيرها في حروف الروى ، وكذلك النابغة لم يبن رويًا على الصاد ولا الضاد ولا الطاء ولا أحرف غيرها كثيرة ، والبحترى على الرغم من أنه أضرر المحدثين انتاجاً ، ليس له روى على الحاء ولا الغين ولا الثاء ، وهم إلى ذلك قلما يستوعبون بحجى أى من حروف الروى عندهم على الحركات كلها ، ومثال ذلك أن أبا الطيب المتنبي قد استعمل الهمزة مضمومة ومكسورة ولم يستعملها مفتوحة ولا ساكنة ، واستعمل السين مكسورة فقط^(١١٢) ، وواضح أن تحقيق ذلك الفن بصورته البسيطة تلك ، كان يرد عفواً لدى الشعراء ، وليس التزاماً بنهج محدد سلفاً ، أو على حد تعبير أبي العلاء : « وكذلك جرى أمر الشعراء المتقدمين والمحدثين ، يتبعون الخاطر كأنه هادى الركبان ، أينما سلك فهم له تابعون »^(١١٣) .

(١١٠) عبد الله بن المعتز : البديع : ٧٤ نشرة كراتشكوفسكى . طبعة مكتبة المثنى بغداد سنة ١٩٦٧ ، وقد مثل له

ابن المعتز بقول رافع بن هرم اليربوعي :

فإلا تحاموسى تصكم بمسرة
مفارقتى أو تقبسوا من شرارىسا
إذا صار لوسى كل لون وبدلت
نضارة وجهى مخضيا باصفرارىسا

كما قال العلوى صاحب الطرار إن « الإعنات » من أسماء اللزوم : ٣٩٧/٢ .

(١١١) اللزوميات : المقدمة . ٣٠ .

(١١٢) السابق : ٣٠ ، ٣١ .

(١١٣) السابق : ٣١ .

ولقد أنجز المعرى ما هدف إليه ، فجاء اللزوم - وهو حوالى أحد عشر ألف بيت من الشعر - مندرجاً في مائة وثلاثة عشر قسماً ، إذ ليس للألف إلا حالة واحدة ، والتزم الرجل قبل حرف الروى في ديوانه الضخم هذا إما حرفاً أو حرفين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أحرف ، ومن أمثلة التزامه حرفاً واحداً ، قبل حرف الروى صنيعة في اللزومية التى يقول فى أولها :

يدل على فضل الممات وكونه إراحة جسم ، أن مسلكه صعب
ألم تر أن المجد تلقاك دونه شدائد من أمثالها وجب الرعب؟ (١١٤)
إذ يلتزم العين قبل الباء ، ومن أمثلة التزامه حرفين ، التزامه الياء والميم قبل التاء فى قوله :
أفارس مقنب ، وأمير مصر نزلت عن الكميث إلى الكميث ؟
فتلك حميدة أدتك حيا وهذى أشعرتك خفوت ميت (١١٥)
ومثلها تلك التى يلتزم فيها الفاء والنون قبل ذال الروى إذ يقول :

من يوق لا يكلم ، وإن عمدت له نبيل ، تغادر شخصه كالقنفذ
بلغته مرهفة النصال ، وأثبتت فيما عليه ، وكلها لم تنفذ (١١٦)
ومن نماذج التزامه ثلاثة أحرف التزامه التاء والقاف والواو قبل نون الروى الساكنة فى لزوميته التى أولها :

كم آية يؤنسها معشـر فلا يبالون ، ولا يتقون
فى هوة حطوا ، ومن رأيهم أنهم فى رفعة يرتقون (١١٧)
ومثلها تلك التى يلتزم فيها السين والباء والياء قبل نون الروى ويقول فى بدايتها :
قد غدت النحل إلى نورها ويحك يا نحل لمن تكسين ؟
يجىء مشتار بآلاته فيلسب الأرى ولا تلسبين (١١٨)
ومن أمثلة التزامه أربعة أحرف ، التزامه الدال والألف والراء والهاء قبل ميم الروى الساكنة فى قوله :

إذا دارت الكأس فى دارهم فقد رحل الدين عن دارهم
فما وفقوا عند إيرادهم ولا وفقوا عند إصدارهم (١١٩)

(١١٤) اللزوميات : ٨٤/١ .

(١١٥) السابق : ٢٢٢ . المنقب : الجماعة من الخيل ، التكميب الأولى : العرس والثانية : الحمر .

(١١٦) السابق : ٤١٠ .

(١١٧) السابق : ٥٨٦ .

(١١٨) السابق : ٥٨٧ . غلب الأرى : يلحق النحل ، تلسبين : تلسعين .

(١١٩) السابق : ٢٩٢ .

ومن أمثلة التزامه خمسة أحرف ، التزامه الراء والألف والهمزة والراء (مرة أخرى)
والكاف قبل ميم الروى الساكنة .. في قوله :

يا أمة في التراب هامة تجاوز الله عن سرائركم
يا ليتكم لم تطبوا إماءكم ولا دنوتنم إلى حرائركم^(١٢٠)

وهكذا استطاع الرجل في ديوانه المهيّب المتفرد هذا ، أن يؤصل معاناته الروحية والفكرية ، وأن يثبت من خلال الفن ، أن التجربة الحقيقية ليست سوى صهر للمبدع والإبداع في كينونة واحدة ، إذ ليس ثمة شك في أن أبا العلاء واللزوميات صاراً منذ ألف سنة وجهين لمفهوم واحد هو الكون العلائى المتميز .

اللغة والنبرة الأليفة التي تعلم الحقيقة :

وثمة سمة يجدر تأملها والتنبه إليها ، إذ هي عندنا تضاف إلى ما أسلفناه من سمات الصنعة اللغوية عند أبى العلاء ، فالشائع بين جمهرة الدارسين أن شعر الرجل - خاصة لزومياته - إن هو إلا نمط من الإعنات والصعوبات ، ونحن في الحق على غير هذا الرأي ، ونعتقد أن أبا العلاء قد عبر عن مطلقاته الميتافيزيقية والعشبية ، ومن ثم عن أشد الأفكار والمشاعر الإنسانية وأوغلها تجريداً ، بنبرة أليفة تجدد مستقرها في القلب من وجدان وعقل القارئ المثقف المتفوق .

وليس بحجة علينا في تلك القضية ما يثار عن شيوع المفردات اللغوية العسرة في صياغة الرجل ، فتلك قضية لا يستقيم تقييمها إلا في ضوء الذوق والثقافة اللغوية السائدين على أيام أبى العلاء ، وقد رأينا في غير موضع من البحث جنوحهما إلى التعقيد في اللغة والصنعة جميعاً ، ومؤدى ذلك أن ما يعتبره بعض معاصرينا من معميات القول في اللزوميات ، لم يكن - بالقطع - على هذه الدرجة من الغموض بالنسبة لمعاصري أبى العلاء ، ونحسب أن ذلك يجب ألا يكون موضع خلاف على أى وجه ، وتأسيساً على ذلك نقول إن الرجل صاغ تجربته المتفردة وأفكاره الميتافيزيقية بنبرة لغوية أليفة مبرأة من التلجلج والتلملل والتوقف ، فدل - من ناحية - على قدرته الفائقة في تطويع اللغة للتجربة ، بل وصيرورتها جزءاً عضوياً فيها ، كما دل من ناحية أخرى على مدى امتلاء نفسه ، وجيشان روحه بكل أبعاد الحقيقة والجوهر في تلك التجربة .

ومن البدائة أن ما نعينه بالنبرة الأليفة في اللغة ، هو شئ آخر غير الابتذال والتهافت في الصياغة اللغوية ، يقول الدكتور محمد رغلول سلام : « وليست الألفة تعنى الابتذال والتكرار ، وإنما تعنى القربى من النفس ، وأما الألفة بمعنى الابتذال ، فإنها كما يقول جاريت ، تغض من تقديرنا لجمال الأشياء كما تفعل الغرابة الشديدة ، فقد تثير في نفوسنا نوعاً من الكراهية أو الصعوبة حتى ليغلب على إحساسنا بجمالها ما نعانى من حيرة عقلية ودهشة نفسية ، وتظهر الألفة في أشكال الفن المختلفة ، وهي في الأدب خاصة تتصل باللغة كما تتصل بالمعاني والصور والخيالات »^(١٢١) .

وعلى ذلك يمكننا القول بأن امتلاء كيان الرجل بحقيقة معاناته قد أقام تلك الجسور من الألفة بين تجربته الكونية وبين اللغة التي أدى بها إلينا تلك التجربة ، وأنه استطاع أن يجسدها في كليات اللغة وجزئياتها جميعاً ، ومن ثم تهيأ لتلك الألفة - التي لا تعنى الابتذال وإنما تعنى القربى من النفس - أن تقيم الأواصر بين النفوس وبين العطاء العلائق ، ومن ثم يكون له أبلغ الأثر فيها .

والنظر فيما أسلفناه من شعر الرجل المصور لتجربته الميتافيزيقية ، ومعاناته العيشية ، دال على أن الصياغة اللغوية ككل تؤدي المحتوى الفني في سلاسة ويسر ، ومن ثم يصل إلى نفس المتلقى ومراكز التأثير الفكرى والشعورى فيه دون عوائق ، وهو دال كذلك على أن جزئيات اللغة ، وهي الكلمات المفردة ، قد استمدتها الرجل من قلب بوتقة التجربة المتوهجة بالأفكار والأحاسيس .

الألفة بين التجربة ومفردات اللغة :

وتأسيساً على ما أسلفناه ، يمكننا القول بأن الألفاظ المفردة ، التي هي لبنات في بناء الصياغة الكلية ، كان من الضرورات الفنية والمنطقية أن تنبع من المحتويات الفكرية والشعورية للتجربة العلائقية ، وأن تتواءم معها ، وطلباً للدقة طبقنا ذلك على ما استخدمناه من لزوميات للتعرف على تجربة العيب عند الرجل ، تلك التي دارت حول محاور ثلاثة هي :

- مناخ الاغتراب والفساد في الحياة .
- مناخ الاغتراب والفساد في الإنسان .
- الخلاص في الموت والعدم .

(١٢١) محمد رغلول سلام : النقد العربى الحديث : أصوله ، قضاياها ، ومناهجه : ١٠ .

وقد خالصنا من ذلك التطبيق إلى الحقائق التالية :

أولا : مناخ الاغتراب والفساد في الحياة :

أ - التوظيف الإيجابي المثبت للألفاظ :

الجزء والصفحة	الكلمة	التوظيف اللغوى	في اللزوميات
٢٣٩/٢	الرزء	ليتك في أرزائها لم تبارك	
٣٥١/٢	غربة	هى غربتان ، فغربة من عاقل ، ثم اغتراب .. الخ	
٥٠٦/١	قتل	أقاتلى الزمان قصاص عمد ؟	
الصفحة السابقة	نوائب	يجيد نوائبا	
٣٤٣/١	إساءة	أما إساءتها فقد كانت	
١١٩/١	الخطب	الخطب أفضع من سراء تأملها	
٥٤٩/١	ختل	وقد بنيت على ختل وختر	
	ختر		
١٣٨/١	صروف	لقيت صروف الزمان	
	سقم	نبتها سقم	
١٢٣/١	سم	ماؤها سم	
	عذاب	هى العذاب	
٥٤٨/٢	أذاة	وإن شئت أن تخلصا من أذاها	
	أدناس	قد فاضت الدنيا بأدناسها	
٦٣/٢	الشر	والشر فى العالم	
	ظالم	وكل حى فوقها ظالم .	
٢١٤/١	أهوال	تمارس أهوال الزمان	
٤١٩/١	أذى	تظهر يبعد من أذاها وكيدها	
	كيد		
	بغى	فملك بغى	
الصفحة السابقة			

(تابع) أ - التوظيف الإيجابي المثبت للألفاظ (مناخ الاغتراب في الحياة)

الجزء والصفحة في اللزوميات	التوظيف اللغوى	الكلمة
٤١٩/١	نشزت من بعد ما قبض المهر	ناشر
٢٥٠/١	وتلك المومس الفارك	مومس
		فارك
٥٩٣/١	لم تكن سوى مومس	مومس
٤٢/٢	فكيف إذ أصبحت زوجاً لمومس ؟	مومس
٣٣٧/٢	فأم دفر فتاة سوء	أم دفر
		سوء
٤٦/٢	فيا أم دفر لا سلمت	أم دفر
٣٤٧/٢	وما لقيتهم إلا بغول	غول
١٤٨/٢	يا أم دفر لحاك الله	أم دفر
٦٤/٢	كالغول غالتك	الغول
١٦٩/٢	كأنما دنياك وحشية	وحشية
الصفحة السابقة	تلك عجوز ألفت شرها	شر
٣١٤/٢	أحذرک من هذه الخاتلة	خاتلة
	وما علموا أنها قاتلة	قاتلة
٤٧/١	خسست يا أمنا الدنيا	خسة
السابقة	إذا تعطفت يوماً كنت قاسية	قاسية
٦٢١/٢	دنيا الفتى هذى عدو	عدو
	أريد من الدنيا خمود شرورها	شر
٤٩٥/١	متوقد ما بين الجوانح نارها	نار
	وتظهر لى مقتاً	مقت

(تابع) - التوظيف الإيجائي المثبت للألفاظ (مناخ الاغتراب في الحياة)

الجزء والصفحة	الكلمة	التوظيف اللغوى	في اللزوميات
	شنار	كأنى جهول ما عرفت شنارها	
	الوطيس		
٤٣١/١	تلظى	دنيانا وإن عشقت مثل الوطيس تلظى ملؤه سعر	
	سعر		
١٦٤/٢	قلدى	أرى دنياك خالطها قداها	
٣٤٣/١	إساءة	أما إساءتها فقد كانت	
٣٤٣/٢	الخسار	فيادار الخسار	
٤١٦/١	خسر	بل كل أعماله خسر	
١٠٢/٢	الهلك	سجل بالهلك	
	الخطوب	يشكل بالخطوب	
٨٧/٢	نبيل	ونبل الدهر تنفذ كل ترس	
١٠١٣/٣ (سقط)	سيل	أرى ذوى الفضل وأضدادهم يجمعهم سيلك في مده	
الصفحة السابقة	إيعاد	يادهر يامنجز إيعاده	
٤٧٧/١	مكر	ضحك الدهر في محياك مكر	
٦٢/١	وباء	وهل ترى في الدهر إلا منزلاً موبوءاً ؟؟	
٢٨٢/١	خطوب	كان خطوب الدهر بحر	
٣٣٥/١	شرور	شرور الدهر أكثر من بنيه	
٥٩٩/١	أسر	كيف أسرى وفي يد الدهر أسرى ؟	
١٩٢/٢	أسارى	ونحن أسارى في الحوادث أو غرقى	
٦٥٠/٢	الحيوت	الدهر كالحيوت	
٤١٨/١	اللؤم	وحسبك لؤماً أن والدك الدهر	
٥١٨/٢	صروف	وما وجدت صروف الدهر ناكبة	

ب - التوظيف السلبي أو المنفي للألفاظ (مناخ الاغتراب في الحياة)

الجزء والصفحة	التوظيف اللغوي	الكلمة
	توهمت خيراً في الزمان	الخير
	فما النور نوار	النور
٣٨٣/٢	ولا الفجر جدول	الفجر
	ولا الشمس دينار	الشمس
	ولا البدر درهم	البدر
٤٢٦/١	هل في الزمان سرور ؟	السرور
٤٧٧/٢	كيف ترجى السعود ؟	السعود
٤١٩/١	لا يصح لها طهر	طهر
١٠١٢/٣ (سقط)	ومخلف المأمول من وعده	وعد
٢٨٢/١	الدهر لا تأمنه	الأمن

خلاصة دالة عن توظيف الألفاظ في الخلق الفني لمناخ الاغتراب في الحياة
أ - في التوظيف الإيجابي المثبت للألفاظ

عدد مرات التوظيف	النمط اللفظي
٢٧	غرابة ، أرزاء ، سوء ، أسر ... الخ
١٢	ختل ، غدر ، أذاة ، عداء .. الخ
١٣	قتل ، وباء ، وحشية الخ
١١	مومس ، بغى ، عفنة ، دنسة ... الخ
٦٣	المجموع

ب - في التوظيف السلبي للألفاظ

عدد مرات التوظيف	النمط اللفظي
١٠	الخير ، الطهر ، النور ، الأمن ، ... الخ

ثانياً : مناخ الفساد والاعتراب في الإنسان :
أ - التوظيف الإيجابي المثبت للألفاظ

اللفظ	التوظيف اللغوى	الجزء والصفحة في اللزوميات
دنس	تروم تهذيب هذا الخلق من دنس	١٢٦/١
أنجاس	جسمى أنجاس	
وسخ	من وسخ صاغ الفتى ربه	٢١١/١
توسخت	فلا يقولن توسخت	
الشر	قد كثر الشر على ظهرها	٢٨٢/٢
مقر	وأقرت أفعال سكانها	
رجوس	أم القوم كلهم رجوس ؟	٢٩/٢
أقذار	وإنما صيغ أقذاراً وأنجاساً	٣٥/٢
أنجاس		
وسخ	إنما الناس كلهم وسخ	٣٠٤/٢
غدر	سجايا كلها غدر وخبث	٥٦/٢
خبث		
غدر	والغدر في الآدمى طبع	٤٦٠/٢
حيتان	أعوم اللج والحيتان حولي	٤٦٤/٢
حيتان	والخلق حيتان لجة	٢٨٩/١
الأذى	في بحار الأذى سبحوا	
شرة	فابعد من الناس تأمن شرة الناس	٤٩/٢
الشر	والشر طبع ، وقد بثت غريزته	
الشر	وجاءوا الذى جاءوه من شرهم طبعاً	١٣٢/٢

(تابع) أ - التوظيف الإيجابي المثبت للألفاظ (مناخ الفساد والاغتراب في الإنسان)

الجزء والصفحة في اللزوميات	التوظيف اللغوي	الكلمة
١٦٧/٢	وما اصطالحوا على ترك الدنيا	دنيا
	والشر طبع فما نحتاج فيه إلى اختلاف	الشر
٣٣١/٢	والشر في الخلق طبع لا يزايله	الشر
١٧٧/٢	أرى الناس شراً من زمان حواهم	شر
١٧٧/٢	وقد كذبوا عن ساعة ودقيقة	كذبوا
١٩٦/٢	وكلنا قوم سوء	السوء
	والنفس شر من الأعداء كلهم	شر
٥٩٠/٢	والشر في كل وجه يعن	الشر
٣٤٤/٢	أغثنى محسناً من شر نفسي	الشر
	واتبع ذاك لي بشرور أهلي	شرور
٣٧٤/٢	فما غير شرها لك حاصل	شر
٣٣٦/٢	ونفس الحي مولعة بالشر	الشر
٣٢٨/٢	الإنسان شر نزيل	شر
٢٥٦/٢	والخلق كلهم شرور	شرور
١٠٦/٢	يخيط إثمًا إلى إثم	إثم
	حوتنا شرور	شرور
٤٢١/١	وفي الأصل غش	غش
	والأب غادر	غادر
٤٢٥/٢	أنا الجائر الظالم	جائر
		ظالم
٤٠٩/٢	واين آدم أظلم	أظلم
	جيلة ظلم	ظلم
٤١١/١	وصيغة سوء	سوء
	جرى المين فيهم	المين
٥١٧/١	وقد أهلت بالخنثى داركم	الخنثى
٥٤٢/١	وأى الخلق لم يجر ؟	النجور

(تابع) أ - التوظيف الإيجابي المثبت للألفاظ (مناخ الفساد والاعتراب في الإنسان)

الجزء والصفحة في اللزوميات	التوظيف اللغوى	الكلمة
	جميعنا يخبط في حندس	حندس
٢٨٣/٢	حان رحيل النفس عن عالم ماهو إلا الغدر والجهل	الغدر الجهل
٤١٢/٢	إن الضلالة كالغريزة فيكم	الضلالة
٦٣/٢	وكل حى فوقها ظالم	ظالم
	خبط القوم في الضلال	الضلال
٤٨٩/٢	هل تكشف الظلم ؟	الظلم
	في بلاد مضلة	مضلة
	ولما ديتنا رياء	رياء
٥٠/١	يا عالم السوء	السوء
	ونحن في الأصل أغبياء	أغبياء
٥٧٦/١	لولا السفاهة ما تعلل جاهل بتخير الأحماء	السفاهة
الصفحة السابقة	ومن الرزية عاهر متوهم في الناسكين	عاهر
٢١٨/١	يلاقى الفتى عيشه في ضلال	ضلال
٤٨٠/١	في أصلنا الزيف والفساد	الزيف الفساد
١٥٤/٢	أمس النفاق دروعاً يستجن بها	النفاق
١٨١/٢	طباع الورى فيها النفاق	النفاق
٦٠١/٢	أنافق في الحياة كفعل غيرى	أنافق
	قد مزجوا بالنفاق	النفاق
٢٦٣/٢	رياء بنى حواء في الطبع ثابت	الرياء
٥١/١	فأما هؤلاء فأهل مكر	المكر
	وأما الأولون فأغبياء	الغباء
١٩٢/٢	قولهم مين	المين

(تابع) أ - التوظيف الإيجابي المثبت للألفاظ (مناخ الفساد والاغتراب في الإنسان)

الجزء والصفحة	الكلمة	التوظيف اللغوى	في اللزوميات
١٩٢/٢	قللى	وودهم قللى	
	شر	وخيرهم شر	
	خرق	وصنعتهم خرق	
١٠٧/١	المين	إن عذب المين بأفواهكم فإن صدق بعمى أعذب	
	كاذب	إذا أقبل الإنسان.. صدقت أحاديثه عن نفسه وهو كاذب	
٩١/١	المكر	أتوهمنى بالمكر أنك نافعى ؟	
	الغيبة (أكل اللحم البشرى)	وتأكل لحم الخل مستعذباً له	
٢٠٥/١	الكذب	على الكذب اتفقنا	
٣١١/١	سوء	قوم سوء	
	يغول	فالشبل فيهم يغول الليث	
٤١١/٢	تأذى	لم تلق إلا صاحباً تأذى به وتألم	
	تألم		
	الغش	قد عمنا الغش	
٨٨/٢	نخائن	وكل من فوق التراب نخائن	
	اللصوص	حتى عدول المصر مثل اللصوص	
٤٥٥/٢	ملائة	والطبع في كل جيل طبع ملائة	
٥٣٦/٢	قباح	وجدت بها أحرارها كعيدها قباح السجايا	
٥٧٦/١	مومس	يبغى الطهارة ناسك ومحل في مومس	

ب - التوظيف السلبي والمنفى للألفاظ (مناخ الفساد والاعتراب في الإنسان)

الكلمة	التوظيف اللغوى	الجزء والصفحة في اللزوميات
تهذيب	والله ما شاء لهذا الخلق تهذيباً	١٢٦/١
طهارى	أوجد في الورى نفر طهارى ؟	٢٩/٢
الطهر	كم ادعى الطهر ناس	٣٥/٢
وفى	من ادعى أنه وفى فلينتسب فى سوى الأنام	٤٦٠/٢
الخير	لقد فعلوا الخير القليل تكلفاً	١٣٢/٢
الخير	لقد فقد الخير بين الأنام	٥٩٠/٢
التهذيب	فلم ترزق التهذيب أنثى ولا فحل	٢٥٦/٢
وفاء	وكيف وفاء النجل والأب غادر ؟	٤٢١/١
حلوم	نفوس فراش ماهن حلوم	٣٩٢/٢
كرموا		
أفادوا	إن القوم ما كرموا ، ولا أفادوا ، ولا طابوا ، ولا عرفوا	١٤٨/٢
طابوا		
عرفوا		
الفضيلة	أعوزت الفضيلة	٣٤٠/٢
الحق	غدا الحق كالسارق المتلصص	٨٥/٢
اليقين	وحاذر من يقين مفصص	
عقول	فى عالم أخذ الإله عقولهم	٤٧٠/٢
معلوم	غدوا بلا معلوم	
علم	ليس فى أرضها علم	٤٨٩/٢
عقول	يا أمة ماها عقول	٦٢٠/٢
النور	قد حجب النور والضياء	
الضياء		٥٠/١

(تابع) ب - التوظيف السلي والمنفى للألفاظ (مناخ الفساد والاعتراب في الإنسان)

الجزء والصفحة	الكلمة	التوظيف اللغوي	في اللزوميات
	أتقياء	ما علمنا أن مصليك أتقياء	
٥٠/١	أولياء	ما فيك لله أولياء	
٥٧٦/١	الطهارة	يبغى الطهارة ناسك ومحله في موسى	
	ناسك		
١٤٦/١	الهدى	وان بنى حواء زور عن الهدى	
١٠٧/١	بر	ما فيهم بر ولا ناسك	
	ناسك		
٥١٢/٢	الكرم	وليس في الطبع مجبول على الكرم	
٤٣٦/٢	الحمد	ولن يجمع الناس الذين عرفتهم على الحمد	
	الصدق	فقد الصدق	
٧١/١	الهدى	مات الهدى	
	الوفاء	قل الوفاء	
٤٤٣/٢	حلوم	أخفت حلوم الناس ؟	

خلاصة دالة عن توظيف الألفاظ في الخلق الفني لمناخ الفساد والاعتراب في الإنسان
أ - في التوظيف الإيجابي للألفاظ

عدد مرات التوظيف	النمط اللفظي
١٧	الشر
٣٦	النفاق والرياء والضلال .. الخ
١٩	الظلم والعدوان والأذى ... الخ
١٥	الذنس والرجوس والأقذار والعهر .. الخ
٨٧	المجموع

ب - في التوظيف السلبي والمنفي للألفاظ

عدد مرات التوظيف	النمط اللفظي
١٤	الطهارة والتقوى والنسك ... الخ
١٥	الحق والهدى والعقل ... الخ
٣	الخير
٣	الوفاء
٣٥	المجموع

ثالثاً : الخلاص في العقم والموت والعدم :
أ - التوظيف الإيجابي المثبت للألفاظ

الجزء والصفحة في اللزوميات	التوظيف اللفسوى	الكلمة
٤٣٤/١	رسل الموت تنتقر	الموت
٥١/١	وإن الموت راحة هيرزى	الموت
٣٥٤/٢	وأرحت أولادى فهم في نعمة العدم	العدم
	وما لنفسى خلاص من نوائها	العدم
٤٥١/٢	ولا لغيرى إلا الكون في العدم	
٣٩١/٢	خير النساء عقيمها	عقيم
٣٥٢/١	قد ساءها العقم وذاك خير لها	العقم
٤٤٠/٢	ولياً ينادى باللييب : لتعقم	التعقم
٤٤٥/٢	لا تنكحن الدهر غير عقيم	عقيم
٣٩٦/٢	خير النسوة العقم	عقم
٤٣١/٢	لقد سعد الذى أمسى عقيماً	عقيماً
٦٣/١	وليت وليداً مات ساعة وضعه	مات
٦٥٤/٢	إننى حى كمت	ميت
	إننى ميت كى	ميت
	ثيابى أكفانى	أكفان
٢٤٥/١	ورمى منزلى	رمس
	وعيشى حمامى	حمام
	والمنية لى بعث	المنية
٣٣٩/١	فطرى الحمام ويوم ذاك أعيد	الحمام
٤٧٦/١	ووفودى على المنية فطر	المنية
٣٨١/١	وورد الموت موعودى	الموت
٢٢٣/١	وما العيش إلا علة برؤها الردى	الردى
١٦٧/١	جدث أريج وأسترى بلحده	جدث

(تابع) أ - التوظيف الإيجابي المثبت للألفاظ (الخلاص في العقم والموت والعدم)

الكلمة	التوظيف اللفوى	الجزء والصفحة في اللزوميات
لحد	١٦٧/١	
الحمام	ولأشربن من الحمام كهوسه	الصفحة السابقة
الردى	للردى يوم يخلص	السابقة
موت	حياتى تعذيب وموتى راحة	٤٩٧/٢
حمام	طيف حمام زارنى .. فمرحباً بالطيف	٤٨٦/٢
الأجدات	لم يستريحوا إلا برحلتهم إلى الأجدات	٢٥١/١
الإران (سرير الميت) إن الإران أمام الحى محتمل	٤٩٩/٢	
الموت	لعل موتاً يريح الجسم من نصب	
المنايا	وأعلم أن غايتى المنايا	٤٦٤/٢
الحمام	وراحتى الحمام	
قبر	أعفى المنازل قبر	٤٩٩/٢
الكفن	وأفضل اللبس الكفن	
الموت	الموت حظ لمن تأمله	١١٥/٢
لحد	أنحو سفر قصده لحد	١٤٧/٢
الموت	مرحباً بالموت	١٤٣/٢
حمام	وحمام المرء كالفجر	
غبراء	والخير أجمع فى غبراء تأدم بى هذا التراب	٤٢٩/٢
التراب		
التراب	متى أنا فى هذا التراب مغيب	٢٤٨/٢
الترب		
تراب	من أحسن الأحداث وضعك غائراً فى الترب يأكله تراب أغبر	٤٤٥/١
أغبر		
المنية	كأس المنية أولى بى	٢٦٥/١
المنية	إن جسراً على المنية حزم	٥٩٩/١

(تابع) أ - التوظيف الإيجابى المثبت للألفاظ (الخلاص فى العقم والموت والعدم)

الجزء والصفحة فى اللزوميات	التوظيف اللفوى	الكلمة
٢٤٨/١	لا يرهبن الموت من كان أمراً فطناً	الموت
١١٠/١	وليس يأمن قوم حتى يحلوا بيطن الأرض	الأرض
٩٥/١	ما أوسع الموت يستريح به الجسم المعنى	الموت
٣٧٦/١	والموت نوم طويل	الموت
١٦٦/١	عوجى يا منية بى	منية
٥٤٧/١	وأغلق للحمام على بابى	الحمام
١٤٨/١	ومن لى أن أحل جنوب قفر	قفر
٨٤/١	إذا خلق الإنسان ظل حمامه من أجل المواهب	حمام
٩٠/١	يدل على فضل الملمات .. أن مسلكه صعب	الملمات
	أهش إلى الموت الزؤام وأطرب	الموت
١٧٢/١	أهلاً بغائلة الردى	غائلة
		الردى
١٣٤/١	إن يقرب الموت منى ، فلست أكره قربه	الموت
٣٥٣/٢	عز الذى بالموت رد غنيتنا كفقيرنا	الموت
٣٩/٢	مازال على تعب حتى أعيد إلى الرسم	الرسم
٣٧٧/٢	ويرزأ المرء حتى إذا عاد للعنصر التربى لم يرزأ	التربى
٣٧٣/١	الترب جدى	الترب
	وموتى راحة الجسد	موت
٤٥٣/٢	والترب نقلية ظلماً وهو والدنا	الترب
٩٢/٢	إذا غلوت بيطن الأرض .. فثم أفقد أوصابى	الأرض
٤٩٦/٢	القبور حصون	القبور
	فعل تراباً بالحمام يصون	تراب
		الحمام

(تابع) أ - التوظيف الإيجابي المثبت للألفاظ (الخلاص في العقم والموت والعدم)

الجزء والصفحة	التوظيف اللغوى	الكلمة
٤٦/١	نسكن فى هذا التراب ونهدأ	التراب
١٢١/١	والثرى أولى صاحب صحباً	الثرى
٦٠٣/١	نعود إلى الأرض . ونلحق بالعنصر الطاهر	الأرض
١٣٣/١	وحسب الدفين بالترب طيباً	الترب
٦١٥/١	هنيئاً لجسمى إذا ما استقر وصار لعنصره فى العفر	العنصر
٣٣٨/٢	ستطلقنى المنية عن قريب	المنية
٥١٨/١	متى ألق من بعد المنية أسرقى ؟	المنية
٥٨٤/١	أرجو المنية أن تفك إسرائى	المنية
٤١٩/٢	قربها من الموت يعطيها لأدوائها حسماً	الموت

ب - التوظيف السلي والمنفى للألفاظ (الخلاص في العقم والموت والعدم)

الكلية	التوظيف اللغوي	الجزء والصفحة في اللزوميات
تلد	كوني الثريا .. لا تلد	٣٤٣/١
تنكح	نصحتك لا تنكح ولا تنسل	٣٨١/٢
تنسل		
يبهش	لو وفق المرء لم يبهش إلى المرأة ، أو الغريرة	٣٣١/٢
ترفف	لم ترفف إلى رجل	
النساء	لا تدنون من النساء	٤٧٥/١
النسل	والنسل فرش (زرع) لهوم الفتى	٧٨/٢
طلق	يا ليت آدم كان طلق أمهم ...	٤٦٥/١
حرم	أو كان حرمها عليه ظهار	
تنكح	لا تنكحوا عوانا ولا بكراً	٤٨٢/١
النسل	دع النسل ، إن النسل عقباه ميتة	٥٢/١
ينسل	حازم الأقوام لا ينسل	٢٨١/٢
الحياة	حياتي تعذيب	٤٩٧/٢
العيش	وما العيش إلا علة	٢٢٣/١
العيش	وليس في العيش لمن تأمل حظ	١١٥/٢
عيشي	مللت عيشي	٣٧٦/١
الأوطان	الأوطان سجون	٤١٦/٢
العيش	ما كان هذا العيش إلا إذالة	
الوقت	متى ينقضي الوقت ؟	٤٦/١

خلاصة دالة عن توظيف الألفاظ في الخلق الفني للخلاص في العقم والموت والعدم
أ - في التوظيف الإيجابي للألفاظ

عدد مرات التوظيف	النمط اللفظي
١٩	الموت
٢	العدم
٩	المنية
٦	العقم
١٠	التراب
٢	العفر
٢	الرمس
٢	اللحد
٢	الكفن
٨	الحمام
٤	الردى
٤	الأرض
١	الثرى
٢	الجدث
٢	القبر
١	الإران (النعش)
٢	الغبراء
٧٨	المجموع

ب - في التوظيف السلبي والمنفي للألفاظ

عدد مرات التوظيف	النمط اللفظي
٦	إلزواج ، النكاح .. إلخ
٦	النسل ، ينسل ، تلد .. إلخ
٧	الوقت ، الحياة ، العيش .. إلخ
١٩	المجموع

الفصل الثالث

الخيال والصورة والموسيقى

أتى على النقد العربى المعاصر حين من الدهر ، ذهب فيه فريق من الدارسين والنقاد إلى أن النظر فى نصوص الشعر القديم وفقاً لمعطيات النقد الجمالى الحديث ، قد ينطوى على غير قليل من التكلف والتعمل ، ونحن فى الحق لا نقبل هذا الرأى مطلقاً ، أو نعارضه مطلقاً ، لأن التورط فى المخاذير التى نبه إليها أولئك النقاد أو تجنبها ، إنما يترتبان على روح الناقد الذى يطبق المنهج ويتعامل من خلاله - نفسياً وجمالياً - مع النصوص ، وتلك الروح - لا المنهج ذاته - هى التى قد تورطه فى التكلف واللاموضوعية ، أو تجنبه إياهما فيلتزم الحيدة النفسية ، ويأخذ بالنظرة الجمالية المتوازنة المختلفة بالتأثرية والموضوعية فى آن معاً ، أما أن يحدد علم النفس المعاصر دوافع الإبداع فى الفنون مثلاً ، أو أن يبلور النقد الحديث عناصر الأصالة والتفوق والجمال فى تلك الفنون ، فليس شئ من ذلك كله فى الحقيقة إلا تسميات جديدة لحقائق حضارية وإنسانية قديمة قدم الفن الإنسانى ذاته ، فمنذ أن كان للإنسان كيان ينصهر بعالمه عن طريق الفن ، وهذا الفن لا يصدر إلا عن دوافع نفسية للإبداع ، ويحقق فى الوقت ذاته مقاييس فى التجويد والتسيق ، لا ينفى تفاوتها بتفاوت الثقل الحضارى لكل عصر ، أنها كانت موجودة فى كل فن وفى كل زمان .

وإذا تأملنا معايير الأصالة والجمال التى يعول عليها النقد الجمالى الحديث فى فن الشعر ، وجدناها مستكنة من نصوص شعرية قديمة وحديثة على حد سواء ، ذلك أن الأذواق الرفيعة والعقول الثقفة اتفقت أو كادت على أن تلك النصوص أقرب ما تكون لصفات الامتياز والجمال والخلود ، وهذا يعنى أن تلك المعايير التى توفرت فى بعض النصوص فأكسبتها صفتى الامتياز والخلود ، - ومنها معايير الأصالة فى الخيال والصورة والموسيقى - كانت بالضرورة موجودة وفاعلة فى الشعر القديم قبل أن يحددها النقد الحديث نظرياً ويسمى بتلك التسميات الحديثة .

ولا يعنى هذا أن إيجابية تلك المعايير قد تحققت بالفعل فى كل نص أدبى نقصد إلى تقييمه من خلالها ، فقد ننظر فى نص شعرى - قديم أو حديث على السواء - لنرى مدى صدور صاحبه فى إبداعه عن خيال أو تأمل أو حدس فنى صادق ، فيدلنا النقد التطبيقى على أن الذى ساد التجربة هو التوهم الكاذب لا الخيال الفنى الخالق الصادق ، وقد نحاول الكشف عن تخليق الخيال صوراً كلية تحول ذهنية التجربة إلى إيحائية شعرية ، فلا نجد إلا صوراً جزئية مستكرهة وملفقة ، يقطع تناثرها المتنافر بغربتها عن نسيج التجربة الفنية ذاتها ، ومن ثم نحكم إما بافتقار التجربة كلها إلى الأصالة ، وإما بعجز الأدوات الفنية

لدى الشاعر عن إبداع تجربته ونقلها من موجود بالقوة إلى موجود بالفعل وفقاً لمعايير الجمال في فن الشعر ، ولا يبعد أن نكتشف اضمحلال ملكة الخيال وتدهورها لدى الفنان ، وهو أمر غالباً ما يصيب سائر عناصر الخلق الأخرى كالقدرة الفنية على اللغة ، ورهافة التفكير والشعور ، بالسلبية والضمور .

الخيال ووحدة العمل لدى أبى العلاء :

يتناول الدكتور محمد زغلول سلام صلة الأدب بالجمال ، فينتهي إلى أن الفنان القادر إنما يبرز معاني الجمال في أدبه مستعيناً بوسائل فنية ، يتناولها الدكتور زغلول فيقول : « فنى أولى وسائله الخيال ، والفنان إنما يقدم صورة أو خيالاً ، والذي يتذوق الفن يدور بطرفه إلى النقطة التي دله عليها الفنان ، وينظر من النافذة التي هيأها له ، فإذا به يعيد تكوين هذه الصورة في نفسه ، ولا فرق هاهنا بين الخدس والرؤيا والتخيل والخيال ، والتمثل والتصور ، وما إلى ذلك فتلك جميعاً مترادفات تتردد باستمرار حين نتحدث عن الفن ، وتنهض بالفكر إلى مفهوم واحد ، أو إلى منطقة واحدة من المفاهيم ، مما يدل على اتفاق عام »^(١) .

ويكشف الدكتور زغلول عن أهمية الخيال في التوحيد بين عناصر التجربة التي قد تبدو متعارضة ، وفي إيجاد التفاعل والتكامل بين الصور المختلفة فيقول : « ويعمل الخيال على الربط بين الصور المختلفة ، وبراعة الشاعر أو الأديب تكمن في قدرته على الربط بين الأشياء المتباينة ، وإيجاد الصلة بين مالا يظن وجود الصلة بينه من مظاهر الطبيعة ، وينقل الشاعر التي يريد التعبير عنها من مجرد معان هائمة في نفسه إلى أشياء محسوسة مدركة »^(٢) .

فالخيال ، أو التأمل إذن هو تلك الطاقة ، أو ذلك الاستعداد الفطري الصادق الذي يهب الفنان القدرة على توحيد عناصر تجربته الفنية من فكر وشعور وعاطفة وموسيقى ولغة في كل فنى واحد ، ثم تحويل ذلك إلى صور فنية متألفة موحية تنصهر في صورة كلية واحدة ، هي في الحقيقة تعبير عن ماهية انصهار التجربة واتحادها بروح الفنان .

(١) محمد زغلول سلام : النقد العربي الحديث .. أصوله ، قضاياها ، ومناهجه : ١١ .

(٢) السابق : ١٢ .

ولعل هذا الأثر التوحيدي لقدرة الخيال ، يسبق إلى توحيد الذات بالموضوع أو التجربة الفنية ، وذلك عندنا حيوى لاستكمال باقى وظيفته التوحيدية بين العناصر الفنية للموضوع من فكر وشعور ولغة وموسيقى لتتخلق فى عالم شعرى واحد مبنى بالصور المتآلفة . يقول الدكتور العشماوى . فى الأثر التوحيدي للخيال بين الذات والموضوع : « الوحدة بين الذات والموضوع هى فى الحقيقة ثمرة طبيعية لما يسمى عند النقاد أحياناً بالرؤيا التى هى تصور الفنان للشيء الذى أمامه ، أو بالتأمل الذى هو استغراق الذات فى الموضوع وانتشارها فيه ، أو ما يسمى أحياناً أخرى بالخيال » (٣) .

وسبق أن تناولنا تفصيلاً فى الفصل الثانى من الباب الأول للبحث ، مكان التأمل فى التجربة الفنية لأبى العلاء ، ورأينا أنها فى صميمها تجربة فنية تأملية وليست تجربة فلسفية ، ولعلنا بعد حريون بأن نرى كيف تسنى لرجلنا الفنان المبدع أن يضيف على غير قليل من إبداعه الشعرى تلك الوحدة الفنية التى انتهينا آنفاً إلى أنها فى الحقيقة سمة ، أو هبة من هبات التأمل أو الحدس أو الخيال ، دون تعارض بين مفاهيم تلك المصطلحات وفقاً لما أشار إليه الدكتور زغلول سلام والدكتور العشماوى .

كتب الشريف أبو إبراهيم العلوى إلى المعرى بقصيدة مطلعها :

غير مستحسن وصال الغوانى بعد ستين حجة وثمان

فأجابه أبو العلاء بنونيته المشهورة « علانى » ، تلك التى التفت إلى نفسه فى مقدمتها الطويلة فقال :

- | | | |
|----|----------------------------|-----------------------------|
| ١ | علانى .. فإن ييض الأمانى | فنىت ، والظلام ليس بفان |
| ٢ | إن تناسيتما وداد أناس | فاجعلانى من بعض من تذكران |
| ٣ | رب ليل كأنه الصبح فى الحسـ | ن ، وإن كان أسود الطيلسان |
| ٤ | قد ركضنا فيه إلى اللهو لما | وقف النجم وقفة الحيران |
| ٥ | كم أردنا ذاك الزمان بمدح | فشغلنا بدم هذا الزمان |
| ٦ | فكأنى ماقلت والبدر طفل | وشباب الظلماء فى العنفوان |
| ٧ | ليلى هذه عروس من الزنـ | ج عليها قلائد من جمان |
| ٨ | هرب النوم عن جفونى فيها | هرب الأمن عن فؤاد الجبان |
| ٩ | وكان الهلال يهوى الثريا | فهما للسوداع معتقان |
| ١٠ | قال صحبى فى لجتين من الحنـ | دس والبيد ، إذ بدا الفرقدان |

(٣) محمد ركنى العشماوى : قصائد الشاعر الأدبى المعاصر : ٢٧ .

١١	نحن غرقى .. فكيف ينقذنا نوح	حان في حومة الدجى غرقان ؟
١٢	وسهيل كوجنة الحب في اللو	ن ، وقلب المحب في الخفقان
١٣	مستبلا ، كأنه الفارس المع	لم ، يبدو معارض الفرسان
١٤	يسرع الملح ، في احمرار كما تس	رع في الملح مقلة الغضبان
١٥	ضرجته دماً سيوف الأعادي	فبكت رحمة له الشعريان
١٦	قدماه وراءه ، وهو في العج	ز ، كساع ليست له قدمان
١٧	ثم شاب الدجى وخاف من الهج	ر ، فغطى المشيب بالزعفران
١٨	ونضا فجره على نسرهِ الوا	قع سيفاً فهم بالطيران
١٩	وبلاد وردتها ذنب السر	حان ، بين المهاة والسرطان
٢٠	وعيون الركاب ترمق عينا	حولها محجر بلا أجفان
٢١	وعلى الدهر من دماء الشهيد	ن على ونجله شاهدان
٢٢	فهما في أواخر الليل فجرا	ن ، وفي أولياته شفقان
٢٣	ثبنا في قميصه ، ليحيى ال	حشر مستعداً إلى الرحمن ^(٤)

وكل من يقرأ تلك المقدمة الطويلة التي استغرقت ثلاثة وعشرين بيتاً ، وله صلة وثيقة بالتجربة العلائية ، من المحتم أن يردّها إلى جماع التكوين الروحي للرجل ، إذ لا شأن لها - على أي وجه من الوجوه - بقصيدة الشريف إبراهيم التي يرد عليها أبو العلاء ، والتي رأينا مطلعها آنفاً ، ولا شأن لها كذلك بما يرد به الرجل في المتبقى من أبيات نونيته تلك على صديقه سالف الذكر ، وإنما الشأن الوحيد في تلك المقدمة وأضرابها ، أن ذلك الفنان الذي اتسمت معطياته الفنية بخصوصية التجربة وشمولية المعاناة ، لم تنفصل ذاته يوماً عن موضوع فنه بل انصهرها ، فصار كل منهما هو الآخر على وجه التحديد ، وذلك في الحقيقة لا يتأتى في الإبداع إلا بهيمنة الحدس أو الخيال أو التأمل أو العاطفة السائدة على سائر مكونات التجربة الفنية لتوحيدها ، وفي مقدمة ذلك توحيد الذات بالموضوع .

ولو شئنا التبصر بالكيفية التي استطاع بها الخيال الخالق أن يوحد بين عناصر العمل الفني في تلك المقدمة ، فلنتفق أولاً على أن أبا العلاء يصدر فيها عن محنة عماه ، أو بالأحرى عن تلك المحنة وما تطورت إليه وصارت جزءاً منه ، ونعني بذلك معاناة الرجل هموم الوجود ومحنة الإحساس بالاغتراب واللاجئ وتلتهمهم وتلتهم العالم بأسره من خلاله ، ولأن التجربة كيانية ومنصهرة في الذات ، بل هي الذات ، ولأن الخيال نخب

(٤) شروح سقط الزند : ٢٥٠/١ ٤٤١ .

يقظ تسعفه عاطفة متدفعة ، ويتكئ على صنعة فنية ناضجة ومكتملة ، فقد وحد تلك العناصر كلها ، واهتدى من فوره ، وفي أول أبيات القصيدة إلى المنجم المثالي الذي يستمد من إيحائية صوره ما يحول به ذلك الكل المعنوي الشعوري إلى خلق فني محسوس ... يطلب المعري من رفيقيه أن يخدعاه عن آلامه ما وسعهما الجهد ، إذ إن طاقته على مخادعة النفس بمكذوب الأمنيات وموهوم الآمال قد فنيت ، ولم يبق بإزائه إلا ظلام آفته ، وعممة إحساسه باغترابه وانشطار كيانه ، والمختنات في الحقيقة سيان ، بل هما متكاملتان ، إذ إن أخطر ما في العمى بالنسبة للتركيب النفسي العلاني ، أنه كان دليلاً مادياً شخصياً مباشراً يؤكد للرجل عبث الحياة وانعدام المنطق فيها ووحشيتها التي لا تحد ، والعمى - كما أشرنا قبلاً - لم يكن دليلاً عارضاً على أولية الفساد في الكون ، وإنما كان لدى أبي العلاء متسماً بالديمومة والتفاقم لأنه كان يتنفسه في كل لحظة من لحظات عمره ، وكانت وطأته تشتد ودلالته تحيش وتصاعد بازدياد فساد ما بين الرجل وبين مطلق الوجود ، ثم لا يلبث الخيال الذي وحد المبدع بعناصر الإبداع وخلق ذلك فناً ، أن يوحدنا نحن المتلقين ، عن طريق إيحائية الصور ونفاذ تأثيرها ، بجوهر الحقيقة في تلك التجربة إذ نجد أنفسنا في بورتها محمولين على تعاطفنا الإنساني والفني تجاه الصدق في المعاناة والقدرة الفائقة على الإبداع ، إن أمانى الرجل المشرقة في الخلاص من ليلة معاناته التي هي عندنا رمز لمعاناة حياته ، إذ هي ليل متجدد من المعاناة والقلق ، أمانيه تلك قد انتهت إلى خواء وقبض ريح ، أما ظلام الليلة وأرقها ، أما معاناة العمر وتشققات النفس فكل ذلك باق ، بل رازخ فوقه لا يريم .

وإذا تأملنا فعل الأمر « علاني » الذي هو أول كلمات القصيدة ، لرأيناه ساطع الدلالة على مدى انبثاق عناصر الخلق الفني عن عاطفة الرجل السائدة وتجسيدها إياها ، فالدلالة النفسية لفعل الأمر ، أنه تعبير عن وطأة مضمونه على إحساس قائله حتى ليلتمس له الإشباع لدى الآخرين ، وإذا كان الفقد - سواء كان فقد البصر ، أم فقد سلام النفس وطمأنينة الروح - هو جوهر معاناة الرجل ، فطبيعي أن يزحف - عبر الواقع النفسي والفني لأبي العلاء - إلى ما بين البشر من أواصر الود والحب ، فنراه في البيت الثاني ، وإن كان قد تحدث عن نسيان الوداد بأسلوب الشرط ، يوحى بخفقات روحه المستسرة خلف الكلمات بأن نسيان الحب بين الناس هو الحقيقة الواقعة ، وأن الآمال في الوفاء والتواصل بين البشر إن هي إلا محض أوهام باطلة ، تتنافى تماماً والمستقر لدى الرجل عن سوء الطبيعة الإنسانية حتى ليقول في إحدى لزومياته :

فر من هذه البرية في الأر ض ، فما غير شرها لك حاصل
فشعاري : قاطع ، وكان شعارا لتوخ في سالف الدهر : واصل^(٥)

(٥) اللزوميات : ٣٧٤/٢ .

فإذا نكص الرجل على عقبيه ذاكرته يللم أضعاف سعادة تخفف - ولو بالوهم - معاناة حاضره ، لم يقبض - بجماع ذاكرته - إلا على الريح ، إذ إنه كما يخبر في البيت الثالث ، لم يعثر في ماضيه إلا على نزر جد متهاقت من الخير ، قد غشيت أمواج طاميات من المعاناة والآلام حتى لمحي بينها ، ولا يعتد به في مغالبتها ، ويدرك البطليوسي هذا المغزى الكامن خلف صياغة البيت فيقول إن الصياغة تتضمن « إشارة إلى قلة ما ناله من السرور ووصل إليه ، وإخباراً بأن إساءة الزمان إلى أهله هي الغالبة عليه »^(٦) .

وأنا لا أرتاب إطلاقاً في أن أبا العلاء يقلل من شأن الخير السار أو السرور الخير في الحياة حتى ليكاد ينفيه ، أليس هو الشخص واقع الحال في الحياة بقوله :
أرى جزء شهد بين أجزاء علقم ولأى ينادى بالليب : لتعقم^(٧)
بل أليس هو المتضائل بوجود السرور إلى ما يشبه العدم إذا قورن بتسيد الشر في الحياة حتى ليقول :

تسمى سروراً جاهل متخرص بفيه البرى .. هل في الزمان سرور؟
نعم .. ثم جزء من ألوف كثيرة من الخير ، والأجزاء بعد شرور^(٨)

فليل الماضي الذى يستدعيه الرجل في البيت الثالث ليتقى ببهجة ذكرياته بعضاً من وطأة معاناة حاضره ، وذاك اللهو الذى كان ، في البيت الرابع ، إنهما في الحقيقة إلا جزء الشهد بين أجزاء العلقم ، أو جزء الخير في خضم ألوف كثيرة من أجزاء الشر كما يقول في لزوميته ، والصياغة في البيتين دالة على ذلك أوضح ما تكون الدلالة ، إنه يبدأ البيت الثالث (برب) التى للتقليل ، ثم لا يستطيع أن يفرغ منه - نفسياً وعاطفياً - بمجرد وصف ليله الماضي هذا بأنه (كأنه الصبح في الحسن) بل يعود ليؤكد جوهر حقيقته النفسية وواقعه الفنى بقوله (وإن كان أسود الطيلسان) .. ثم ألا ترى في كنياته عن طول الليل في البيت الرابع بقوله (وقف النجم وقفة الحيران) وأن يكون وقوف النجم لا للمشاركة أو حتى لمشاهدة اللاهين ، وإنما بسبب « الحيرة التى هى منشأ الحزن » على حد تعبير الخوارزمي | بما ينم عن إحساس مرهف بالبعد النفسى للكناية ، ألا ترى في ذلك كله دليلاً على لا جدوى اللهو الذى كان ، في مغالبة الإحساس الغامر بمعاناة العجز والآلام ؟

(٦) شروح مقطع الترتيد : ٤٢٧/١ .

(٧) اللاميات : ٤٤٠/٢ .

(٨) الساق : ٤٢٦، ١ .

وما يلبث الرجل في البيت الخامس أن يؤكد هذا الذي استشعرناه في أبياته الأربعة السابقة ، من عرضية الخير السار وابتساره ، وديمومة الشر المؤلم وكثافته حين يقول :
كم أردنا إذاك الزمان بمدح . فشغلنا بدم هذا الزمان

ذلك لأن سوء الزمان هو الحقيقي والدائم ، وهو مصدر المعاناة ومناط الهم في آن معاً ، أما ما يستوجب المدح من فعالة فمحض وهم لا وجود له ، وأبو العلاء يستخدم كم التي للتكثير ليقول إن وهم السرور كثيراً ما دفعه ليفهم الأيام على غير حقيقتها ، فإذا بوطأة المعاناة والآلام تبدد ذلك فلا يجد نفسه إلا مدركاً سوء الدهر وفساده فيزور عنه ، ليذم فعالة ويلعنها .

وإذا يعايش الرجل تلك الردة النفسية لينقب فيها فلا يجد إلا الوهم ، نراه يقول في البيتين السادس والسابع إن غلبة حقيقة المعاناة عليه لتجعله يكاد لا يصدق أنه في بعض ماضيه قد وصف ليلة أول الشهر ، إذ البدر وليد والظلام على أشده وفي عنفوانه لا يلمع فيه سوى النجوم ، بأنها عروس سوداء من الزنج قد تحلت بحلى براقة ، على أن التمعن في هذا الذي يكاد لا يصدق الرجل من ماضيه بالقياس إلى معاناة حاضره ، يدل في الحقيقة على أن معاناة التساقط والخلل في الذات والكون التي اكتملت في هذا الحاضر ، لم تكن معدومة في ماضيه ، بل كانت بذوراً وإرهاصات ، فالبدر في البيت السادس كان طفلاً ، أى عاجزاً لا حيلة له في تبديد ظلمات الليل أو إنكسار النفس ، كما أن الظلماء كانت في عنفوانها قد سيطرت على الكون وامتلكته ، حتى تلك العروس التي شبه بها ليلته لم تكن سوى زنجية سوداء كل ما برق عليها من حلى هو تزييف خارجي لا أصالة فيه ولا حياة ، ولا يتبقى إن اختفى - والنجوم البارقة تخفيها الغيوم والأنواء - إلا حلقة الظلماء ودمامة الزنجية السوداء هذا إلى أن أبا العلاء في ليلته تلك الماضية التي هي عندنا رمز لمعاناته الروحية في الحياة ، كان أرقاً مسهداً ، لا يجد سبيلاً إلى ما في غيبوبة النوم من طمأنينة وتجنب مؤقت لوطأة المعاناة ، حتى ليصور شدة لهفته إلى غيبوبة النوم بشدة احتياج امرئ جبان إلى الإحساس بالأمن بعد أن افتقده في مواجهة موقف شديد الهول . وانعكست تلك الحال على الكون من حوله : فإذا بالهلال والثريا يعتقان لا عناق التقاء ووصال ، وإنما عناق وداع وافتراق ، ولعل تلك الصورة من أبلغ الصور دلالة على انبثاق الحالة النفسية والعاطفية للرجل في جزئيات وكميات خلقه الفني ، إذ نراه يقيم ذلك الهوى الموعود بين الهلال والثريا ، وهما فلكياً لا يلتقيان سوى مرة واحدة طيلة العام ، فدلالة الصورة على ملامح المناخ النفسي للرجل واضحة جداً ، ذلك أن الانقطاع والاتصال ، والهجر لا اللقاء ، والمعاناة لا السعادة ، هي حقائق الحياة في الواقع النفسي والفني لأبى العلاء ، حتى إذا سرح الرجل عين عاطفته في قبة السماء بعد أن فرغ من الهلال والثريا

حظة وداعهما لافتراق ، نراه يرصد من نجومها مايوام معاناته ، أو يتيسر له أن يجسد عاطفته من خلال أحواله ، فأولئك الصحب الذين استعان بحوارهم على تصوير مشاعره وإدراكاته لا يرون بصيص أمل في الاهتداء بالفرقدين للخلاص من متاهات الليل والصحراء وقد غرقوا في لججها الطاميات إذ إن الفرقدين بدورهما قد عرقا في مثل ما غرقوا هم فيه من مجتمع التعيم المظلم الكثيف ، وهكذا نرى عاطفة الرجل مسيطرة قد انتشرت في كل شئ واختارت من ظواهر الطبيعة حولها كفاء لها لتعكس معاناة القلق والإحساس بالحنّة وفقدان الهداية والضياع على الكون بعد أن صارت تجربة الشاعر النفسية بؤرة للكون بأسره ، كما استمدت من عناصره ما يسعف في تخليقها فنيا فتمثل ذلك في الهلال والثريا المفترقين والفرقدين التائهيّن الضائعين ، وفي سهيل الأحمر المتوحد وكأنه الفارس المتميز المتحفز للصراع ، فتلك الحمرة اللامعة فيه ليست إلا ومضة الثورة في مقتلتي غضبان ، أو هي دماؤه وقد صرخته سيوف الأعادي من الكواكب ، فهو كوكب يمانى نأى عن الكواكب الشامية فأعملت فيه السيوف وضرجته بدمائه ، فبكته شقيقته الشعرى : الغميصاء التي غمصت من بكائها إياه فكثرت القذى في عينيها وبقيت في الحجر ، والشعرى العبرى التي عبرت إليه من الحرة وفي عينيها عبرات من بكائها عليه .

وهكذا نرى الخيال اليقظ لدى الرجل لا يخلق العاطفة في صور مواتية ، ويجد لها من عناصر الطبيعة محسوسات تتجسد فيها فحسب ، بل أيضا يستمد من تاريخ العرب القديم في الصراع بين اليمنية والمضرية ما يسعفه في تلوين تلك الصور ، فنرى الكواكب قد انقسمت الانقسام ذاته ونشب الصراع بينها محتدما وصرع سهيل في خضم ذلك الاقتتال .

ويستمر المعرى في تلوين الوجود بألوان قائمة تفرزها معاناته ، فيرى سهيلا في البيت السادس عشر عاجزاً كسيحاً لا يسعى ، فعلى الرغم من أن له قدمين من نجمين أسفله ، إلا أنهما كسيحتان لا تسعفانه ، وليست تانك القدمان الكسيحتان سوى عيني الرجل اللتين لا تريان ، وليس العجز هنا إلا إحساس الشاعر بعقمه الذاتي وبتهافت الإنسانية المطلق في مواجهة مصيرها .

حتى إذا ما آذن الدجى بانتهاه ، وتوقعنا - وفقاً للمنطق - أن يكون ذلك مواتياً للشاعر إذ هو مؤذن بالخلاص من إحدى ليالي معاناته - وجدنا لحقيقة الشاعر الفنية والشعورية مع انتهاء الدجى شأناً آخر ، فهي لا ترى في ذلك الفجر الجديد انفراجاً أو إشراقاً ، وإنما تراه شيباً أصاب الليل ، فخشى الليل الهجر من حبيب لا يرضى بشيبه فصبغه بزعفران حمرة طلوع الفجر ، وهكذا لا ترى عاطفة الرجل في الفجر إلا الشيب

والهجر وتزييف الحقيقة والتكرار للواقع ، بل إن هذا الفجر ليصبح في البيت الثامن عشر عادياً قد سل من عمود الصبح سيفاً على نسر الليل يروعه به فهم الأخير بالطيران .

فإذا ما تقضى الليل ، وأدرك الرجل ، على أبواب الصبح ، ما كان يسعى إليه عبر مشاق رحلته ، إذا بالبلد خواء وبالأرض خراب لا يسكنها - كما يقول في البيت التاسع عشر - إلا الذئب وبقر الوحش ، حتى إذا ما تلفت عيون الصبح ابتغاء عين لرى الظمأ وجدتها ، ولكن حولها مثل محجر العين الخالي من الأجفان .

ثم لا يلبث أن يمد عين خياله وبصيرته مرة أخرى إلى موروث التاريخ فيستمد من استشهاد على والحسين رضي الله عنهما ما يجسد به عاطفته في صور غنية بالإيحاء والتأثير ، وهل أقدر على تصوير تلك العاطفة من أن تكون حمرة بزوغ الفجر وأوائل الغروب ليست إلا دماء الشهيدان وقد انبثقت على الزمن لتضرج كل آخر ليل يعقبه مطلع فجر ، وكل آخر نهار يعقبه مجيء ليل ؟ إن هذه الحمرة الشفقية القانية لتظل هكذا عالقة بالزمن إلى يوم الحشر ليستنصر بها الرحمن على العادين مغتالي الشهيدان .

والتأمل في هذا الذي أوردناه عن المضمون الفني لتلك المقدمة ، يفضي إلى أن هيمنة الخيال على التجربة قد مكن الإبداع العلائقي من أن ينسى ، وأن ينسينا بدورنا أن الرجل يتحدث عن معاناة ليله أو محنة عماه ، لنجد أنفسنا نعايشه وهو يبدع موقفاً شعورياً يدرك محنة الوجود ومعاناة الإنسان تمزقه واغترابه فيه . وجلى أن هذا الخيال الخالق وفق إلى تلك العاطفة المتوهجة بالصدق وقد تدفعت في تفاصيل العمل الفني المحسوسة : ألفاظه وصوره ومعانيه وموسيقاه وإيحاءاته لتصهرها في وحدة فنية هي في تماسكها وأصالتها أشبه ما تكون بوحدة الكائن الحي التي تهب كل عضو فيه ماهية انتمائه إلى الكل ، ولتفنى على هذا الكل كينونة لا تكون له إلا بجزئياته تلك ، وليصبح هذا الكون الفني الموحد خلقاً بالصور لتجربة الفنان ومعاناته .

ونحن بعد لا نجد أثراً لتواء الذهنية أو هيمنة العقلانية على الخلق الفني الذي عايشناه من خلال ذلك النص ، ذلك لأن الأفكار والألفاظ والأحاسيس قد انحلت بالفعل إلى عاطفة تسود العمل الفني وتشكل الصور التي تحمل جوهره إلى الآخرين .. يقول كروتشه : « إن العاطفة هي التي تهب للحدس تماسكه ووحدته ، ومن العاطفة وحدها يمكن أن يتفجر الحدس ، إن العاطفة ، لا الفكرة ، هي التي تضيء على الفن ما في الرمز من خفة هوائية : تشوف محصور في دائرة تصور ، ذلكم هو الفن ، وفي الفن لا يكون التشوف إلا بالتصور ، ولا يكون التصور إلا بالتشوف .. ، وما نعجب به في الآثار

الفنية الحقة هو الصورة الخيالية الكاملة التي تكتسبها حالة نفسية ، وذلك ما ندعوه في الأثر الفني بالحياة والوحدة والتماسك والرحابة ، ومانكره في الآثار الزائفة الناقصة هو ذلك التعارض بين حالات نفسية عديدة مختلفة نراها تتنضد بعضها فوق بعض ، أو يختلط بعضها ببعض أو تكون أشبه بسديم مضطرب»^(٩) .

وقد أحسنا إذ عايشنا ذلك النص العلائقي كيف أن حالة نفسية واحدة متميزة قد سادت التجربة ... إنها معاناة الرجل محنة وجوده وقد امتدت إلى عالمه الخارجى فأخضعته للتجربة ولونته بقتام لون العاطفة المنبثة في خلاياها ، ووفقاً لما يقرره كولردج ، نجد أن الخيال الخالق ، أو التأمل المنتشر المستوعب أو الحدس ، نجد أن تلك الطاقة المبدعة قد حطمت أو أذابت ما بين عناصر الكون الخارجى والطبيعة - ومنها الليل والكواكب والصحراء والتراث - من علاقات ، لتقيم بينها كوناً فنياً جديداً ، عالماً علائقياً ، وخلقاً إبداعياً بالصورة لكيثونة الرجل الروحية أبدعه الخيال أو التأمل من ركام الثابت القديم من علاقات تصل الليل بكواكبه بالصحراء وتصلها جميعاً بالناس والتراث ، إن عناصر الكون ثابتة ، والجديد هو الإحساس الفنى بها ، وخلق الفنان مما بين كل منها والآخر ، ومما بينها جميعاً وبينه في إطار تجربته وعاطفته صوراً تبلور تلك التجربة وتجسد تلك العاطفة .

ولقد استطاع الفنان المتمكن من أدوات فنه ، والمحمول على طاقات الخيال الموحد بين عناصر تجربته والمنبثق من عاطفة حقيقية سائدة ، استطاع أبو العلاء أن يجسد رؤاه الكيانية للوجود في تفاصيل عمله الفنى حتى ليحول واقعية التجربة إلى مثالية الفن وانطلاقته ورحابته ، ونحن بعد لا نجد في أى ملمح من ملامح الخلق الإبداعى لتلك التجربة : ألفاظاً ، .. أفكاراً وصوراً ، سمة من نتوء أو شذوذ يناقض عاطفة الرجل المدركة لذاته ولكونه من خلال تلك الذات .. بل إن الخيال الفنى وقد توهج بحميا تلك العاطفة ، ليستمد منها الألفاظ والتراكيب والصور والإيحاءات التى تنبئ بجوهرها كما تنبئ مياه النبع عن حقيقة ما فيه دون تزييف .. ويتناول كولردج فعالية الخيال وقدرته على صبغ كل ما يعبر عن العاطفة بصبغتها فيقول : « الخيال هو القوة التى بواسطتها تستطيع صورة معينة أو إحساس واحد أن يهيمن على عدة صور أو أحاسيس فى القصيدة فيحقق الوحدة فيما بينها بطريقة أشبه بالصهر ... وهذه القوة التى هى أسمى الملكات الإنسانية تتخذ أشكالاً مختلفة ، منها العاطفى العنيف ، ومنها الهادئ الساكن ، ففى صور نشاطها

(٩) مد توجروتنه : الخجل فى طبعة الفن : ٤٧ ، ٤٨ - ترجمة سامى الدروبي - دار الفكر العربى - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م .

المادة التي تبحث على المتعة فحسب ، نجدتها تخلق وحدة من الاشياء الكثيرة ، وهذه الوحدة التي تحققها قوة الخيال ، إنما تشبه الوحدة التي تخلقها الطبيعة ذاتها التي هي أعظم الشعراء جميعاً ، فحينما نفتتح أعيننا على منظر طبيعي منبسط أمامنا ، إنما نشعر بوحدة هذا المنظر» (١٠)

فكما تكون الطبيعة عبقرية في تجسيد الوحدة وسبغ الماهية على الإنسان أو الشجرة أو التفاحة مثلاً ، دون وجود تنافر بين مكونات أى منها ، ودون بروز ما يناقص مفهوم الإنسان أو الشجرة أو التفاحة ، يفعل الخيال الذى هو أداة العاطفة في الخلق الفنى الصنيع ذاته في القصيدة ، فلا يمجؤنا متى اتسم بالأصالة والغنى وسما عن أن يكون توهاً أو تداعياً شكلياً للعلاقات - بفكرة أو لفظة أو صورة تتصادم وماهية العاطفة المهيمنة على الإبداع والسارية في مكوناته .

وهكذا كان شأن الخلق الفنى لدى أبى العلاء في مقدمته تلك التونية التي عايشناها آنفاً ، ولنتأمل وحدة العمل الفنى التي أوجدها الخيال بين عناصر التجربة وأدوات خلقها فناً متمثلة في انتماء الصور انتماء عضوياً إلى صميم العاطفة السائدة وقدرتها على تجسيد التجربة في الإبداع . ثم لنستتبع ذلك بمثله في الألفاظ والتراكيب :

(١٠) محمد مصطفى بدوى : كولردج : ١٥٨ ، ١٥٩ ويراجع ما كتبه المؤلف ذاته عن الصور النامية الموحية واستشهادها بالزومية التي مطلعها :

كأن نجوم الليل يرق أسنة لها من فوق الراب طعنين

وذلك بكتابه دراسات في الشعر والمسرح : ٢٥ ، ٢٦ .

أولاً : الصور الفنية :

رقم البيت	الصورة
الأول	١ - إن بيض الأمانى فنيت ٢ - الظلام ليس بفان
الثالث	٣ - الليل أسود الطيلسان
الرابع	٤ - وقف النجم وقفة الحيران
الخامس	٥ - شغلنا بدم هذا الزمان
السادس	٦ - البدر طفل ٧ - وشباب الظلماء فى العنفوان
السابع	٨ - ليلتى هذه عروس من الزنج عليها قلائد من جمان
الثامن	٩ - هرب النوم من جفونى ١٠ - هرب الأمن عن قواد الجبان
التاسع	١١ - كأن الهلال يهوى الثريا ١٢ - هما للوداع معتنقان
العاشر	١٣ - قال صحبى فى لجتين من الحندس والبيد
الحادى عشر	١٤ - نحن غرقى
	١٥ - كيف ينقلنا نجمان فى حومة الدجى غرقان ؟
الثالث عشر	١٦ - مستبداً كأنه الفارس يبدو معارض الفرسان
الرابع عشر	١٧ - يسرع الملح فى احمرار كما تسرع فى الملح مقلة الغضبان :
الخامس عشر	١٨ - ضرجته سيوف الأعادى
	١٩ - بكى رحمة له الشعرىان
السادس عشر	٢٠ - قدماه وراءه وهو فى العجز ٢١ - كساع ليس له قدمان
السابع عشر	٢٢ - شاب الدجى ٢٣ - خاف من الهجر
	٢٤ - غطى المشيب بالزعفران
الثامن عشر	٢٥ - نضا فجرة على نسرہ الواقع سيفاً
التاسع عشر	٢٦ - ترمق عيناً حولها محجر بلا أجفان
الحادى والعشرون	٢٨ - وعلى الدهر من دماء الشهيدین على ونجله شاهدان
الثالث والعشرون	٢٩ - ثبتا فى قميصه ليحيىء الحشر مستعدياً إلى الرحمن

ونحن إذ نعيش تلك الصور من داخلها ، وبمنطق العاطفة التي سادت التجربة نخلص
لى الآتى :

- إن تلك الصور التسع والعشرين قد استلهمها الخيال الخالق من قلب عاطفة الرجل
الجياشة ، تلك العاطفة المكثفة بقلق الكينونة الذاتية وعقم الحياة الإنسانية وضراوة
الصراع وقتامة اليأس وعبثية القوضى المهيمنة على جوانبها كافة .

ونحن لا نستطيع أن نجد صورة مما أسلفناه قد تنافرت أو شذت عن جوهر تلك
العاطفة .. يقول الدكتور العشماوى فى عرضه لكنه العلاقة بين العاطفة والصورة
عند كروتشه : « إن ارتباط العاطفة بالصورة داخل العمل الفنى هو ارتباط حى
ناشئ عن معاناة الفنان لموقف نفسى معين ، فليست الصورة فى العمل الفنى
مقصودة لذاتها ، وليست العاطفة مجرد انفجار صاخب للهوى ، كما أنها ليست هذا
الجانب العملى من الفكر الذى يحب ويكره ويرغب فى الشئ أو ينفّر منه ، وإنما
العاطفة فى العمل الفنى هى تجسيد للحظة شعورية معينة يسيطر عليها الفنان
ويخضعها للصورة كما يخضع الصورة لها ، بحيث يصبح الشعور هو الشعور
المصور ، والصورة هى الصورة المحسوس بها » (١١) .

ونؤكد هذا التوصل الحتمى بين العاطفة والصورة من لدن كروتشه إذ يقول :
« إن الفن هو تركيب فنى نستطيع أن نقول بصدد إن العاطفة بدون صورة عمياء
والصورة بدون عاطفة فارغة » (١٢) .

إن كل صورة من تلك الصور - تأسيساً على انتائها جميعاً لنوع العاطفة الواحدة -
لا تتنافر مع غيرها ، بل إنها جميعاً فى الحقيقة متواعدة متوائمة متكاملة ، وكل منها
أشبه ما يكون باللون فى اللوحة ، أو الإيقاع فى السيمفونية يمتزج مع غيره لإبداع
الصورة الفنية الكلية ، وعلى ذلك فتلك الصور الجزئية التسع والعشرون ، تشكل
فى حقيقتها صورة كلية كبرى هى على وجه التحقيق عاطفة شاعرنا أبى العلاء
وموقفه الوجدانى والفكرى من الوجود حال إبداعه تلك التجربة ، إن روح الرجل
عاطفة وفكراً قد حولها الخيال الخالق إلى صورة فنية كلية ثرية وموحية ، أسهمت
فى بنائها تسع وعشرون صورة فنية جزئية .

(١١) العشماوى : قضايا النقد : ١٠٣ .

(١٢) كروتشه : المحمل : ٥٥ .

إن الخيال في تخليقه تلك الصور ، قد اتجه إلى عناصر الطبيعة من ليل وكواكب وسماء وصحراء فحطم ما بينها من علاقات مسبقة لا تنتمي إلى عاطفة الشاعر وأفاء عليها من هوية تلك العاطفة علاقات فنية جديدة كرسنت انتفاءها لتجربته وعاطفته ، لا لعلاقاتها القبلية في الطبيعة .

ويؤكد كولردج دور الخيال الخالق في العثور على صور للأفكار كلها في الطبيعة وقدرته على أن يزيل ما بينها من تفاوت وتشتت كي تتكامل وفقاً لمنطق العاطفة ، والفنان الحقيقي عنده لا يقصر فنه على ذاته وحدها ، بل يمدّه إلى كل ما هو عالمي وإنساني من مظاهر الطبيعة حوله .. يقول كولردج في تأكيد ذلك : « فيما في الطبيعة من أشياء يتمثل - كما يتمثل في مرآة - كل عناصر الفكر الممكنة ، وكل خطواته وطرقه السابقة على الوعي ، ومن ثم فهي سابقة على النمو الكامل لعمل العقل ، وما العقل إلا البؤرة الحق التي تلتقي فيها الأشعة الذهنية المتفرقة بدورها خلال صور الطبيعة وتتجلى عبقرية المرء في أنه لا يقصر همه في نطاق ذاته ، بل يحيا فيما هو عالمي ، لا يقتصر في ذلك على ما ينعكس في وجوه الأشياء من حولنا ، أو في وجوه أندادنا بل يتسع فيمتد إلى ما ينعكس في ذات نفسه من رؤية الورود والأشجار والحيوان حتى ما ينعكس من نفس سطوح المياه ورمال الصحراء ، حيث يجد رجل العبقرية صورة ذاته في كل شئ حتى فيم ينم عن سر الوجود »^(١٣)

ونحن نؤكد دائماً على أن عظمة الفن العلائقي تتمثل في صدوره عن خصوصية التجربة وشمولية المعاناة فضلاً عن امتلاك الرجل أدوات للخلق الفني ثرية ثقفة ، وشمولية المعاناة مضافة إلى قدرات الخلق الرفيعة تلك - ومنها الخيال القادر - هيأت للرجل في مجال المعاناة والخلق كليهما أن يتجاوز الخصوصية ليحيا فيما هو عالمي ، معنوياً من حيث الموضوعات كما نعلم ، ومادياً من حيث عناصر الخلق الفني إذ إنه كما رأينا في النص الذي تناولناه قد وجد صور أفكاره في الليل والكواكب والصحراء والآبار والنبات والحيوان ، وكما سنرى في نصوص آتية سيجد ذاته وصور معاناته في الجبال والنحل والعسل والمشتار والذئاب ، بل وفيه ينم عن سر الوجود - على حد قول كولردج - إذ نراه يلج القبور ليشخص ما فيها ، ويسمو إلى الأفلاك يحاورها ويستقرئ المجهول من خوافيها .

Coleridge, Samuel, Taylor: The Philosophical Lectures P. 179. Edited by Kathleen (١٣)
Coburn. London The Pilot Press Limited, 1949.

— اتجه الخيال بعين العاطفة السائدة إلى معطيات التاريخ والتراث الأسطوري فطوعها ووظفها لخدمة التجربة الفنية ، ذلك أنه حينما اتجه لتصوير الصراع باعتباره أساساً حاكماً في الواقع النفسى والفنى للشاعر ، أقام ذلك الصراع بين الكواكب إذ هى شامية ويمانية على نحو ما كان الأمر عليه بين المضربة واليمانية فى أحداث التاريخ ، وحينما أراد إلى تصوير المصير الإنسانى المحكوم بالموت والفتك والدم ، نظر إلى الآفاق المصبوغة بحمرة الشفق وأقامها شهوداً على استشهاد على والحسين وتصورات العلوية بخصوص تلك القضية ، بل إن الخيال الفنى القادر ليأخذ من حقائق العلم ما يسعفه فى تجربته وتصوير عاطفته ، إذ أنه وقد أراد التصوير الفنى لمعاناة الإنسان المهجر والتباعد ، التفت إلى سهيل والثريا ليقم بينهما عناق وداع لاعناق لقاء ، إذ هما لا يلتقيان سوى مرة واحدة فى السنة .

ويجمل بنا وقد تمثلنا طبيعة الصور الفنية لدى أبى العلاء ، أن نتلث قليلاً لنرى ما أنجزه فى هذا الخصوص وفقاً للمعايير النفسية والجمالية الحديثة لقيمة الصورة ، وتسعفنا فى هذا دراسة قيمة للدكتور عز الدين إسماعيل ، أصل بها للأبعاد النفسية والجمالية للصورة الفنية ، ومدى علاقتها بكل من التجربة والحقيقة النفسية للفنان من ناحية ، وبالطبيعة أو الواقع من ناحية أخرى ، يقول الدكتور عز الدين فى دراسته : « وحينما يحاول الشاعر أن يصنع من الذاتى واقعياً من خلال صورته المحسوسة ، يبدو هذا الواقع الجديد مغايراً للواقع العيان المرصود ، إن هذا الواقع الجديد ليس فى الحقيقة واقعاً على الإطلاق إلا بمقدار ما يمكن أن نزعم للفكرة حين تعانق الطبيعة من واقعية ، وليس معنى هذا أن الفكرة شئ مهوش حين تظهر الصورة الموضوعية لها مهوشة ، وإنما المسألة لا تعدو المبدأ الأساسى فى موقف الشاعر من الطبيعة ، فهو إذا قبل صورها الناجزة كان كمن يستسلم لحقيقتها فينسق عندئذ وجوده الفكرى ، إن كانت الأفكار تقبل هذا التنسيق ، وفقاً لهذه الصورة ، والشاعر عندئذ لن يصنع صوراً بالمعنى الفنى للصور ، بل سيضفى النسق الطبيعى على الفكرة عنده ، فتخرج عندئذ « أشكال » صحيحة مبرأة من كل تشويه ، ولكنها ليست صوراً على الإطلاق أما إذا لم يقبل الشاعر صور الطبيعة الناجزة ، وهذا هو الغالب فى الشعر المعاصر وجعل للفكرة الأهمية الأولى ، كانت الأشياء الواقعة بالنسبة إليه وسائل لتصوير الفكرة لا لتصوير الطبيعة ، وهى عندئذ لا بد أن تنتمى فى نسقها إلى الفكرة ذاتها لا إلى الطبيعة ، فطبيعة الصورة الشعرية — فى إيجاز — من طبيعة الفكرة^(١٤) .

(١٤) عز الدين إسماعيل : المفسر النفسى للأدب : ٦٦ ، دار العودة ، دار الثقافة بيروت سنة ١٩٦٣ .

وبدهى أن الدكتور عز الدين إسماعيل يقصد بالفكرة هنا الفكرة والإحساس معاً ، أو العاطفة السائدة كما سميناها آنفاً ، وعلى هذا نقول إن ذلك المعيار قد تحقق في الصور الفنية التسع والعشرين التي أبدع المعرى بها وفيها فكره وشعوره في أبياته النونية التي عايشناها ، فتلك الصور جميعها قد انثمت بفعل الخيال الموحد والخالق ، إلى العاطفة لا إلى الطبيعة ، وأصبحت كلها دون استثناء من كنه العاطفة بعد أن حطم الخيال علاقاتها القبلية بكيئونها الأولى في الطبيعة ، ومن ثم نجد دون عناء أن الواقع الفني الجديد المتمثل في الصور التي عايشناها لدى أبى العلاء ، مغايراً للواقع العياني المرصود ، ويكفى أن نتأمل الصور التي أقامها الرجل من الليل والكواكب والزمان والصحراء لنرى حقيقة ذلك ، فمن الجلى تماماً أن تلك الصور صارت منتمية للعاطفة والفكر والإحساس والتجربة لا لطبيعتها وحقائق علاقاتها الأولى .

ويؤكد الدكتور عز الدين إسماعيل على مارصدناه في صور أبى العلاء ، من وجوب الوحدة التامة بين الصورة والعاطفة بحيث لا يكونان شيئين متغايرين فيقول : « وأظن الآن أن من حقنا أن ننفي نهائياً هذا النوع من الثنائية في التفكير حينما نتحدث عن الصورة ، فنحن نتصور أحياناً أن الصورة شئ والشعور أو الفكرة شئ آخر ، وأن الصورة تعبر عن الشعور أو الفكرة ، ولا بأس في أن تكون الصورة تعبيراً إلا أن يكون المقصود من ذلك أن الصورة وسيلة لنقل الشعور أو الفكرة ، إننا نقول مع « هوبل » إن الشعور ليس شيئاً يضاف إلى الصور الحسية ، وإنما الشعور هو الصورة أى أنها الشعور المستقر في الذاكرة الذى يرتبط في سرية بمشاعر أخرى ويعدل منها ، وعندما تخرج هذه المشاعر إلى الضوء ، وتبحث عن جسم ، فإنها تأخذ مظهر الصور في الشعر أو الرسم أو النحت ، وإن كان هذا لا يتضح في الموسيقى » (١٥) .

وقد أشرنا قبلاً إلى أن هذا الانصهار الكامل للصورة والعاطفة ، كل منهما في الأخرى ، هو في حقيقته هبة من هبات الخيال الخالق ، ولكى نحسم دور الصور في الخلق الفني ، وننفي الثنائية الموهومة بينها وبين العاطفة ، نقول إنها حينما تنصهر أو تتحد بالعاطفة ، تحولها من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل ، وتلك هي الإمكانية المثلى كى يتمكن الفنان من خلق تجربته إبداعياً وتجسيدها للآخرين .

ويتابع الدكتور عز الدين إسماعيل فرويد في تأكيد القيمة الرمزية للصورة وصلتها باللاشعور من جهة ، وبالخرافات والأساطير من جهة أخرى فيقول : « إن الصورة الشعرية رمز مصدره اللاشعور ، والرمز أكثر امتلاء وأبلغ تأثيراً من الحقيقة الواقعة ، فهو مائل في الخرافات والأساطير والحكايات والنكات وكل المأثور الشعبي ، والتفاهم بين الناس بالرمز شئ مألوف ، والناس يلتقون عند الرمز لأنه أثر للتراث السحري ، فهو يأسرهم ويجذبهم إليه بقوة خفية لا تجذبهم بها الحقيقة الواقعة » (١٦) .

وإذا رجعنا إلى صور المعرى في الآيات : التاسع والثاني عشر والرابع عشر والخامس عشر والحادي والعشرين والثاني والعشرين ، فسرى جلياً أنه صدر فيها عن هذا المورد ، إذ هو كما فصلنا قد أقامها على أساطير ومأثورات شعبية وتراثية حول الكواكب . فالهلال محب للثريا وقد عانقها عناق وداع ، وسهيل كوكب قد ضربه سيوف الكواكب اليمانية بدمائه إذ هو كوكب شامى والكواكب كلها منقسمة متصارعة على ما كان في تاريخ العرب بين اليمنية والمضرية ، وشفق الشروق والغروب إن هو إلا دماء الشهيدين على الحسين رضى الله عنهما وفقاً لتصورات العلوية .

وهكذا .. نرى أن أبا العلاء لم يكن متجاوزاً لعصره في الفكر والشعور واستكناه الحقائق الكونية فحسب ، بل أيضاً في كثير من قدرات الإبداع الفنى وفقاً لما تمثلناه في الوحدة العضوية وفي الصور الفنية ، وقد رأينا أن صدق المعاناة في التجربة ، يولد العاطفة الجياشة السائدة التي يحولها الخيال بالصور من وجود نظرى بالقوة إلى وجود محسوس بالفعل لدى الذات والآخرين ، وهو الذى وهب المقدمة التى حللناها وحدثها وهياً للصورة أن تنتمى إلى التجربة والعاطفة لا إلى الطبيعة الخارجية وأن ينعدم التباين فيما بين جزئياتها ، وفيما بينها جميعاً وبين تلك العاطفة ، وأن تكون كذلك رامية ومحملة بما يستقر في اللاشعور من إيحائية الخرافات والمأثورات والأساطير .

ويجدر الإشارة إلى أننا عالجنا الصورة الفنية لدى أبى العلاء وفقاً لمفهوم النقد الحديث فحسب ، ذلك لأن النقد القديم - فى أغلبه - قد عالجها من حيث صلتها بالمتلقى لا بالشاعر المبدع ، كما سادت النظرة للصورة على أنها حليلة للمعنى الأسمى ، وذلك تكريساً للشائبة التى تجاوزها النقد الحديث عن حق كما نوهنا ، يقول الدكتور جابر

(١٦) عز الدين إسماعيل : التفسير النفسى للأدب : ٧٤ ، وكذلك :

سيجموند فرويد : تفسير الأحلام : ٢٥٨ ، ضمن الفصل الخاص عن « التصوير بواسطة الرموز والأحلام ، ترجمة مصطفى صفوان ، مراجعة الدكتور مصطفى زبور طبعة دار المعارف بمصر (٥ د) .

عصفور : « ولم يفهم الناقد القديم - في الأغلب الأعم - أن الأصل في الشعر هو المبدع قبل المتلقى ، وأن القصيدة لن تحقق شيئاً للمتلقى إلا إذا حققت ما يماثله للمبدع ، وعندما ننظر إلى وظيفة الصورة من ناحية المبدع ، يتكشف لنا زيف النتائج التي أدى إليها التصور القديم ، فالصورة ليست من قبيل الزينة الطارئة على المعنى الأصلي ، وكأن الشاعر يتمخض - كما يقال - المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثراً ، ثم يعد له بعد ذلك ما يلبسه إياه من الصور التي تناسبه ، والقوافي التي توافقها ، والوزن الذي يسلس له القول عليه »^(١٧) .

ثانياً : الألفاظ المفردة والتراكيب اللغوية :

حتى إذا نظرنا في الألفاظ المفردة والتراكيب ، انتهينا كذلك إلى رصد الآصرة العضوية بينها وبين كنه العاطفة التي سادت التجربة في تلك الأبيات النونية .. ويمكن بلورة ذلك على النحو التالي :

رقم البيت	الألفاظ والتراكيب
الأول	علاني ^(١) - فنيث - الظلام ليس بفان « وقد ^(١) + ^(٢) » أشرنا سلفاً إلى ما تحمله صيغة الأمر من إلحاح مضمونها على المتكلم حتى ليلتمس إشباعها لدى الآخرين إذ هو عقيم عاطل عن ذلك » .
الثاني	تناسيتما - اجعلاني ^(٢) من بعض من تذكran .
الثالث	أسود الطيلسان
الرابع	وقفه الحيران
الخامس	ذم هذا الزمان
السادس	الظلماء في العنفوان
السابع	عروس من الزنج
الثامن	هرب النوم - هرب الأمن - الجبان
التاسع	الوداع
العاشر	لجتين - الحندس - اليد
الحادي عشر	نحن غرقى - كيف بنقلنا نجمان ؟ في حومة الدجى غرقان ؟
الثالث عشر	مستبدلاً (منفرداً) - معارض الفرسان

(١٧) جابر عصفور : الصورة - تقنية في التراث النقدي والبلاغي : ٤٢٣ ، وكذلك : ابن طباطبا العلوى : عيار الشعر : ٥ تحقيق طه الخاخرى ، ومحمد زغلزل ، سلام المكتبة التجارية القاهرة سنة ١٩٥٦ .

الرابع عشر	مقلة الغضبان
الخامس عشر	ضرجته دماء سيوف الأعادي ، فبكت
السادس عشر	العجز - ساع ليست له قدمان
السابع عشر	الدجي - الهجر
الثامن عشر	نضافجره - سيفا
التاسع عشر	بلاد بين المهاة والسرхан (أى بلاد قفرة)
العشرون	محجر بلا أجفان (صورة توحى بالقبح والدمامة حتى وإن كان يقصد إلى تشبيه المكان المحيط بعين الماء بمحجر العين الخالي من الأجفان فللتراكيب دلالات على التشوه لا تخفى) .
الحادى والعشرون	دماء الشهيدين
الثالث والعشرون	مستعدياً إلى الرحمن

وهكذا يمكننا أن نخلص إلى أن الصديق الفنى أو كيانية المعاناة لدى أبى العلاء ، قد صهر عناصر التجربة وحولها إلى عاطفة سائدة تمتلئ بها الذات ، ثم وجدت تلك العاطفة أداها فى خيال خلاق مدرك ، حولها بدورها إلى كلمات وعلاقات لغوية تشكل صوراً فنية متكاملة وتتواصل فى صورة كلية واحدة ، هى فى حقيقتها الذات العلائقية وقد صارت - بفعل المعاناة - عاطفة متدفعة ، ثم وجدت كيانها الإبداعى الذى تخلقت به وفيه من وجود معنى خالص إلى وجود مادى ملموس ، ومن خلال التطبيق ، رأينا وعاشنا تلك الصلة العضوية الحميمة بين اللفظ والتراكيب والصورة الجزئية وصيورتهم جميعاً إلى صورة نفسية كلية متكاملة ، وبين العاطفة المدركة المتغلغلة فى خلايا التجربة الفنية لأبى العلاء فى تلك المقدمة .

ويقول الرجل :

كل على مكروهه مبسل	وحازم الأقوام لا ينسل
فسل أبو عالمنا آدم	ونحن من والدنا أفسل
لو تعلم النحل بمشثارها	لم ترها فى جبل تعسل
والخير محبوب ، ولكنه	يعجز عنه الحى ، أو يكسل

والأرض للطوفان مشتاقة لعلها من درن تغسل
 قد كثر الشر على أرضها واتهم المرسل والمرسل
 وأمقرت أفعال سكانها فهم ذئاب في الفضا عسل
 ومن يكن يوم الوغى بأسلا فالموث في حملته أبسل
 وجرعة الذيفان مشروبة وغيرها المستعذب السلسل
 فأت جميلاً ، لم يقع بأسنا بأنه يوما به يوسل^(١٨)

وتلك تجربة إبداعية يقول أبو العلاء المعري فيها كلمته النهائية في الوجود ، إذ نحن رأينا قد انتهى إلى يقين روحي وفكري بفساد الحياة لأنها خطيئة أساسية ، ولأنها إذ افتقدت علتها الغائية - كما يرى الرجل - قد صارت إلى الدنس والشر واللاجدوى ، ولما كان الإنسان العلاءي - كما فصلنا سابقاً - مجبوراً لا مختاراً ، فهو إذن عبد تام العبودية لأقداره ولعالمه ولغرائزه جميعاً ، وهذا الإنسان العبد الذي توارث ميراثاً عبودياً فاسداً منذ الأزل ، لا يمكن إلا أن يكون بدوره تجسيدا للفساد وللشر والدنس ، وتأسيساً على ذلك نعلم أن الرجل انتهى إلى وجوب تعطيل الحياة وصولاً إلى نعمة العدم المطلق ، ونحن نعلم أنه بدأ بنفسه : فلم يقارف الزواج والإنسال إذ هما الخطيئة الإنسانية الأولى والكبرى ، ولم يأل جهداً في تكريس ذلك والدعوة إليه في لزومياته كما أسلفنا تفصيلاً ، ولتر كيف تسنى لأبي العلاء ذى الموهبة والمعاناة والصنعة الفنية أن ينحل بداخله ذلك الموقف الفكري من الوجود إلى عاطفة مدركة تتجرد التجربة فيها من ذهنيها لتصبح فناً خالصاً ندركه نحن خلقاً شعرياً محملاً برمزية الصور وإيحائيتها .

في بيته الأول تؤكد لما انتهى إليه من جبرية الإنسان ، يضع ذلك بين أيدينا في صدر البيت ، ثم لا يلبث في عجزه أن يردفه بما يستتبعه لديه - فكراً وإحساساً - من وجوب تعطيل الحياة بتجنب الزواج والإنسال ، إنه ينبئ بما تؤديه صياغة الجملة الاسمية في صدر البيت من تقرير مؤكد ، أن الإنسان كلما استمسك بالحياة ، وجد فيها ما يقهره ويسوؤه من القلق والمعاناة . والرجل لا يشك بعد ذلك فيما ينبغي عمله ، وجملة الاسمية الثانية في عجز البيت (وحازم الأقوام لا ينسل) ، تؤكد المستقر لديه من أن مطلق الحكمة في مطلق الامتناع عن مد الحياة بأسباب الاستمرار .

(١٨) اللزوميات : ٢٨١/٢ - مبسل : معرض للهلكة والعذاب ، القسل : الضعيف الحقير ، المشتار : الذي ينبغي العمل . أمقرت : صارت مرة كالقمر وهو العصر ، العبل : الذئب المظطربة في عذوها .

غير أنه لا يلبث في البيت الثاني أن يعلن يأسه من الإنسانية بأسرها ، إذ يؤرقه ماخبره عنها من خور وتقاعس وجواء ، كلها متوارث في الكنه الإنساني من لدن آدم ، فهو عند الرجل المخطئ الأول الذي ارتكب تلك الخطيئة الكبرى في القدم ، ثم إذا بنا نحن ذريته أشد منه فسولة وتقاعساً ، والدليل العلائى على ذلك أن عذابات الأجيال ، وتكشف سوءات الحياة ودنسها أمام البشرية عبر التاريخ ، لم تجد كلها في إقناعها بتعطيل تلك المأساة والامتناع عن الأخذ بأسبابها ، وهل أدل على فساد الإنسان وفسولته من أنه - وهو العليم عن معاناة وتجربة رهيبة بأن الشر والموت هما لب الحياة - ما يزال يتهافت على الزواج والإنسال ليخرج بنيه من نعمة العدم في الأصلاب إلى بؤس الكينونة على جسر للحياة طافح بالعذاب ، يتربص عليه غول الموت للبشرية حيث ومتى لا يعلم الإنسان ؟

ويركز المعرى تقززه من هذا الاستسلام الإنساني المتهافت لغريزة الحياة الشريرة هذه في جماع بيته الثالث ، فالإنسان ينسل ليطعم الموت نسله ، ولو علمت النحل علمه عن حقيقة ذلك وبشاعته لجانببت الخصوبة وعقمت فما أعسلت .. لقد كان الرجل على الدوام أرقاً من فسولة الإنسان واستسلامه لغرائزه ، بل وتجرده من النخوة والرحمة حين يقدم على التحقق بنسل يعلم يقيناً أنه سيكون طعاماً تنوشه المحن والعذابات ثم يلتقمه الموت بعد رحلة الآلام هذه ، حتى إن الرجل ليقول عن نفسه إنه لو كان كلباً لما رضى لجروه ما يلاقيه الإنسان من أهوال نتجت عن جناية الآباء على الأبناء بنقمة الحياة .. فيقول :

لو أنى كلب لاعترتنى حمية لجروى أن يلقى كما لقى الإنس^(١٩)

ومن ثم فهو منطقى مع نفسه واقتناعاته ، وأرحم من أن يرتكب جريرة الحياة في حق غيره ، فأبقى ذريته حيث هى تنعم في ديمومة العدم :

وأرحت أولادى ، فهم في نعمة الـ عدم التى فضلت نعيم العاجل
ولو أنهم ظهوروا ، لعانوا شدة ترميمهم فى متلفات هواجل^(٢٠)

١٩ - لغز وميات ٨/٢ .

٢٠ - السابق : ٣٥٤/٢ .

إلى ذلك فهو عندنا لا يجاوز حقائقه النفسية والسلوكية حين يدين أباه ويرى نفسه ..
سول :

هذا جناه أبى على ما جئت على أحد^(٢١)

إنه بالفعل لم يجن على أبنائه المفترضين جنابة الحياة - من وجهة نظره - بمثل ما جنى أبوه عليه ، ولكم تمنى الرجل ، وكم دعا البشر أن يتنهدوا إلى مثل ما انتهى إليه من وجوب تعطيل الحياة واجتناب زراياها وخزايا أنفسهم :

لو أن كل نفوس الناس رائية كراى نفسى ، تناءت عن خزاياها
وعطلوا هذه الدنيا ، فما ولدوا ولا اقتنوا ، واستراحوا من زراياها^(٢٢)

ولكن دون جدوى ، إنه يعنى تماماً - كما يقول فى البيت الرابع - أن الأحياء وإن أدركوا الخير وأحبوه - ولا خير وفقاً لحقائق النفس العلائية إلا فى تعطيل الحياة وتجنب زراياها وخزايا النفس - فهم أعجز وأفسل من أن يفعلوا ذلك ، لأنهم مستسلمون لدوافع الفرائز العمياء المتعلقة بالحياة .

وحينما يكرس المعرى فى بيته الأول والثالث تعطيل الحياة بقوله : (حازم الأقوام لا ينسل) ، (لم ترها فى جبل تعسل) فإن ديناميكية الخلق الفنى وصلته الأكيدة بحقائق النفس - لدى الرجل على وجه الخصوص - تفرض علينا ألا نرى فى خبره المحبوب فى البيت الرابع سوى تأكيد حتمية العدم وضرورة تعطيل الحياة ، وعلى ذلك فلا موصل لنعمة العدم المطلق ، ولا مخلص للكون من أذناسه وأدران ساكنيه إلا الطوفان ، فثمة يكون الطهر الأكبر ، إذ لا طهر أصلاً إلا باجتثاث وبأ الحياة والأحياء ، إنه الفساد الكونى قد ضرب فى الحياة والأحياء جميعاً ، والرجل لم يتوقف أبداً عن القول بشمولية هذا الوباء وسيطرته ، يؤكد هذا دوماً بقوله التالى وأضرابه :

مهلاً .. أمن وبأ فورت وهل ترى فى الدهر إلا منزلاً موبوءاً؟^(٢٣)

وإذا كان الشر هكذا .. عاماً وشاملاً - فلا مخلص منه إذن سوى الطوفان الذى يحقق الكون فى العدم والطهر فى الفناء المطلق .

(٢١) ورد البيت لدى كل من: سبط ابن الخوزى : مرآة الزمان : ١٥٦ - ابن خلكان : وفيات الأعيان : ١٨٤ - ابن الوردي : ثمة المختصر : ٢٠٨ . ابن كثير : البداية والنهاية : ٣٠٦ - العيني : عقد الجمان : ٤٢٥ - السيوطي : بغية الرعاة : ٢٣٤ - العباسي : معاهد التنصيص : ٣٤٥ . ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب : ٣٤٨ (جميعها ضمن تعريف المقدمة) .

(٢٢) اللروميات : ٦١٩/٢ .

(٢٣) السابق : ٦٢/١ .

إن أبا العلاء ، بعين البصيرة التي تستكنه كل شئ بغية إدراكه ثم تخليقه بالفن ، لا يقف عند حد المعرفة ، بل هو إذا عرف لا بد له من أن يقول ما يعرف ، وهو لا يعرف ، ولا يمكنه أن يعرف الأشياء في ظواهرها المبتذلة المسطحة ، وإنما ينقذ إلى الجوهر المستسر من كل شئ ، وعلى ذلك فقد أطلعنا - دون موارد - على ما تكشف له من كنه الكون والإنسان فنراه يقول في البيتين الخامس والسادس : أى أرض هذه .. وأى حياة تلك التي تمدها جهالة البشرية عن طريق الزواج والإنسال بأسباب الاستمرار والبقاء ؟ إنها حياة غاصة بالشر مغمورة بالدنس حتى ليشك ساكنوها في حقيقة الله ويطعن بنوها الرسل والأنبياء ثم نراه يرد ذلك التفسخ العام إلى طبيعتهم الفاسدة ، تلك التي نراها - في البيت السابع - كامنة خلف فعالمهم المرة وأنماط سلوكهم الدنيئة حتى لتضعهم جاهليتهم المتوحشة المتناقضة في عداد الذئاب الكاسرة على أنهم فضلاً عن جاهليتهم وتناقضهم مقهورون متخاذلون في مواجهة الموت الذي هو رعب حياتهم الأكبر ، إنه لا يريم عن وعى غرائزهم المتشبثة بالبقاء .. إنهم ليتجرعون غصص المعاناة والعذاب تعقبها غصة الموت الكبرى وهم عاجزون مرغمون ، إذ لا أشهى عندهم من استمرار الحياة والعب الأبدى من أوهم السعادة ، ولكن دون ذلك المستحيل .

وإذا كان الأمر لدى الرجل على هذا التمثل ، فليكن الإنسان - إن استطاع - فعالاً للخير في حياته القصيرة لا توسلاً به إلى ثواب أخروي أوضحننا قبلاً تلقى الرجل العميق تجاهه ، وإنما تحقيقاً بما في الخير من كمال وجمال يطلبان لذاتهما باعتبارهما غاية لا وسيلة ، وذلك تصور علائق مثالي للخير ما فتئ يردده في شعره على نحو ما نرى في الأبيات اللامية التي بين أيدينا ، وعلى نحو قوله :

فلتفعل النفس الجميل لأنه خير وأحسن ، لا لأجل ثوابها^(٢٤)

وعلى نحو قوله ، حاثاً نفسه لتطلب جمال الخير على أنه غاية مبتغاة دون تعويل على ثواب مرجو منه :

توخي جميلاً وافعليه لحسنه ولا تحكمى أن المليك به يجزى^(٢٥)

بل إن مثالية أبا العلاء ترى في الربط بين عمل الخير وانتظار الثواب عليه عملاً يحط من شأن الخير ويشين فاعله في آن معاً .. يقول الرجل :

فنزّه جميلاً جنته عن جزايه تؤمل أو ربح كأنك تاجر^(٢٦)

(٢٤) الزويات ١٠ / ١٧١ .

(٢٥) السابق : ٦٢٨ .

(٢٦) السابق : ٤٢٢ .

وليس أدل على أن جمال الخير مطلوب لذاته مطلقاً ، وأنه الغاية الكافية ، من أن أبا العلاء ، وقد اتخذ وكده في حياته ، لا يرى احتياجه لصلاة الجنائز عليه حين يموت .. يقول :

سأفعل خيراً ما استطعت فلا تقم على صلاة يوم أصبح هالكا (٢٧)

وهكذا .. نرى أن أبا العلاء في آخر أبيات اللزومية - وإن كان قد أخبرنا بمثاليته الأخلاقية ، فإنه صور في الوقت ذاته قلقه تجاه مصير الإنسان بعد الموت ، وذلك ملمح رئيسي من ملامح تجربة الرجل العبثية على نحو ما فصلنا سابقاً ، والنص كله كما رأينا نموذج غني الدلالة على كنه التجربة الفنية العلائية : داخلياً ، من حيث هي معاناة فكرية وشعورية يحولها الصدق النفسي والإخلاص وطول المعاشة إلى عاطفة متعاطمة غلابة ، وخارجياً : من حيث هي تمثيل لقدرة الخيال الفني على تخليق تلك العاطفة ونقلها من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل عن طريق الألفاظ والتراكيب والصور الفنية الموحية والدالة .

والعبث العلائى - كما أسلفنا - قائم على اليقين الشعورى بفساد الكون إذ هو لا غائى ، وفساد الإنسان إذ هو مجبر فاقد الإرادة والقدرة على الاختيار ، ثم ما ترتب لديه على هذين المنطلقين من تأكيد خيرية الموت ونعمة العدم المطلق ، ولقد أشرنا قبلاً إلى أن موقف الرجل من البعث ، قد غمر عبثيته بعدمية لا تخفى ، وتلك الأسس جميعاً ، وإن كان منشأها معاناة الإحساس كما نعلم ، إذ إنها ليست موقفاً منطقياً من الحياة ولا مذهباً فلسفياً فيها ، فإنها بين يدي الفنان المحدود موهبة وصنعة يمكن أن ينزلق أداؤها الفني إلى ذهنية قاحلة توقعها في الثرية التقريرية ، بقدر ما تباعدها عن الفن من حيث هو خلق بالصور لحقائق النفس عبر الفكر والمشاعر والعواطف ، ونحسب أن معايشتنا تلك المقطوعة قد كشفت لنا كيف أن روحاً مكثفاً بمدرك الرجل وموقفه الفكرى والشعورى من الحياة ، قد سرى فيها ووجه خلقها الفني من بدايتها إلى نهايتها ، وتلك هي هبة الصدق وكيانية المعاناة التى توفرت دون شك في التجارب العلائية على نحو متميز ، إن صدق التجربة نفسياً ، ووطأة المعاناة وامتداد المعاشة ، قد صهرت الأفكار والمشاعر في ذلك الروح وتلك العاطفة المتعاطمة التى سيطرت على النص ووسمته بسمتها ، وكم من فنان قد يتوفر له تلك المعاناة وأشباهاها ثم تقصر طاقات الإبداع الفني به عن تخليق ذلك بلغة الفن الصادق ، وكما أن صدق المعاناة وإمتداد المعاشة خلقا تعاظم العاطفة وتسيدها ،

(٢٧) اللزوميات : ٢٢٧/٢ .

تتبعها كذلك لقدرة التأمل أو الخيال الخلاقة أن يوحد عناصر التجربة في صيغ موحدة ومتجانسة ، والخيال إذ يفعل ذلك بمحتوى التجربة يخلقها في الوقت ذاته ألفاظاً وتراكيب وصوراً تتجاوز الكينونة النظرية إلى الكينونة الفعلية المعيشة والمحسوسة لدينا ولدى أبى العلاء في آن معاً .

الصور الفنية :

يركز أبو العلاء رؤيته الوجودية لفساد الطبيعة الإنسانية ووجوب تعطيل الحياة في بيتيه الأول والثاني ، ثم يأتي البيت الثالث بتمامه صورة تنضح سخرية ومرارة من استمرار البشر في ممارسة مأساة حياتهم من لدن آدم رغم درايتهم الأكيدة برزاياها وتوحشها وافتقادها المنطق ، والخيال القادر يركز ذلك في مجمل البيت الثالث إذ يقول :

لو تعلم النحل بمشترها لم ترها في جبل تعسل

إن البيت تصوير رامز لسوء طبيعة الإنسان وخطله الغريزي المتشبث بالحياة مما ينسيه وحش الموت المتربص به في كل آن ومكان ، والبيت كذلك تصوير رامز لغياب المنطق وهيمنة اللاجدوى على الحياة ، إذ لا نهاية ولا نتيجة مرجوة ومؤكدة لمعاناة الإنسان وصراعاته طيلة حياته البائسة إلا أن يفترسه الموت ، ويكشف الرجل سخريته وقدرته الفنية على الإيحاء من حقيقة أن الإنسان يستمر في مأساة حياته رغم علمه سلفاً وبقيناً بحقيقة مأساته فيها ، بل ويكون من الجهالة والقسوة ، إذ هو يصر على الزواج والإنسال ، بحيث يحكم على بنيه بسوء المصير نفسه حين يخرجهم من نعمة العدم إلى هول معاناة الشر والدمامة واللاجدوى ثم رعب الموت ، وكلها من لوازم تجربة الحياة ، ويمتد الخيال الخالق بعين البصيرة الفنية إلى الطبيعة ليأخذ بعض عناصرها ويفي عليها من هوية العاطفة السائدة والتجربة الفنية المعيشة ، فترى النحل يمتنع عن الإعسال ويعطل الحياة لو علم باغتصاب

المشتر ثمرة عمره وكده ، إذ لا يمنع النحل عن تعطيل حياته إلا جهله بعدم جدواها ، وهنا يجسد الفنان في الرجل ، وبلغة الفن الرامز الساخر ، مأساة الإنسانية التي تستمر غارقة وممعة ، بل وخالقة لاستمرار الحياة رغم علمها اليقيني بموبقاتها وسوءاتها وحتمية المصير الرهيب فيها ، وقارئ هذا البيت الفذ لأبى العلاء في سياقه ، يبعد - فيما أتصور - أن يفكر في النحل والعسل والجبل والمشتار من خلال علاقاتها الأصلية في الطبيعة ، لقد حطم الخيال العلاقات القديمة والانتماءات القبلية ، ومس تلك الأشياء بروح التجربة أو العاطفة فانتقلت إليها واكتسبت هويتها وصارت رموزاً ثرية للدلالة عليها ، ولا نحسب ذا صلة بالتجربة العلائقية ، روحاً وإبداعاً ، يعايش هذا النص وأضرابه لأبى العلاء ، إلا وتكون دلالات الجبل والنحل والعسل المشتار لديه هي على الترتيب :

الحياة ذاتها ، والإنسان المجهد فيها ، ثم الجهد المبذول دون طائل ، وأخيراً دلالة المشتار على الموت الذى يغتال الجهد الإنسانى فى الحياة ويجعله دون مغزى أو معنى على الإطلاق .

وفى البيت الخامس نرى تصويراً للخلاص الإنسانى وقد صار مستحيلًا فى الحياة ، فلم يعد له من سبيل إلا الفناء الكامل ، فلا أشمل ولا أعنف من الطوفان طريقاً إلى طهارة العدم ، يكشف ذلك أن البيتين السادس والسابع مضافين إلى الخامس ، تصوير موح ورامز يركز فساد الأرض وساكنيها جميعاً :

والأرض للطوفان مشتاقة	لعلها من درن تغسل
قد كثر الشر على ظهرها	واتهم المرسل والمرسل
وأمرت أفعال ساكنها	فهم ذئاب فى الفضا عسل

إن الأدران التى سيفسلها الطوفان عن الأرض ، هى أدرانها وأدران الجنس البشرى أيضاً ، فالكون فوضى وبلا جمال أو خير ويخالف الموت ضد الإنسان ، والإنسان نفسه عاجز عن حسم وجوده المأساوى فى هذا الكون ، بل هو إلى ذلك شرير ذو هوية نخرة فاسدة ملأت الكون شراً وشكاً وصراعاً وافتراساً حتى ليتساوى بالوحوش الضارية ، والصور المشعة والدلالة على ذلك التيار الفكرى النفسى تتركز فى قوله : « الأرض للطوفان مشتاقة » وفى قوله : « لعلها من درن تغسل » ، وفى الكناية التى تؤكد غلبة الشك على كل شيء فى قوله : « واتهم المرسل والمرسل » وفى دلالة على وحشية الإنسان وفساد طبيعته بقوله مشبهاً « هم ذئاب عسل » وفى البيت الثامن تصوير لتمام عجز الإنسان أمام حتمية الموت إذ يقول : « فالموت فى حملته أبسل » وفى البيت التاسع كناية دالة تكشف عن تجرع الإنسان غصص الموت كارهاً رغم ولله الغريزى بالبقاء ، فتلك هى جرعة الذيفان التى يشربها الإنسان على رغمه ، إذ إن المستساغ لديه البقاء الدنيوى وموهوم السعادة فيه .

المفردات والتراكيب المثبتة :

ومن نبع العاطفة ذاته ، وتجسيدا لتلك العاطفة بالأصوات اللغوية ، جاءت الألفاظ والتراكيب .

رقم البيت	اللفظ أو التركيب اللغوي
الأول	مكره - مبسل
الثاني	فسل - أفسل
الثالث	مشتار
الرابع	يعجز - يكسل
الخامس	الطوفان - درن
السادس	الشر - اتهم المرسل والمرسل
السابع	أمقرت أفعال سكانها - هم ذئاب عسل
الثامن	الموت
التاسع	الذيفان

التراكيب المنفية :

رقم البيت	التركيب المنفى
الأول	حازم الأقوام لا ينسل
الثالث	لم ترها في جبل تعسل
العاشر	لم يقع بأسنا بأنه يوماً به يوسل

وهكذا .. يرى معايير الجمال الفني موفرة فيما نتناوله من نماذج الإبداع العلائقي
إد نسيم يعد الفن لدى الرجل مجرد تعبير مسطح باللغة عن مشاعر وانفعالات وقتية ،
أو أفكار جزئية ، وإنما الفن العلائقي - كما عايشناه - إن هو إلا خلق رفيع يتسم بالتناسق
الجمالي الرامز بين الألفاظ والتراكيب والعاطفة والصور ، لتجربة روحية تنمو وترحب
لتصبح بحجم الكون كله ، ومن ثم تتميز بخصوصية الهوية وشمولية المعاناة معاً .. وذلك
- في الحق - هو المكان الذي عز على أحد - سوى أبي العلاء المعري - أن يشغله في
تاريخ الإبداع العربي قديمه وحديثه .

يقول الدكتور العشماوي في تقييمه للإبداع العلائقي : « ولسنا بحاجة إلى بيان الدليل
هنا على أن قدرة أبي العلاء على الخلق ، تختلف عن قدرة معاصريه ، وأن شعر أبي العلاء
المعري له بين سائر الشعر العربي منذ امرئ القيس إلى اليوم طابعه الذي يميزه ، فهو مع
التزامه بالتقاليد الأدبية للتراث الأدبي عند العرب ، قد استطاع أن يحتفظ بشخصية فنية
محددة السمات ، هي التي شكلت فنه وخلقته على هذه الصورة التي حملت روح
أبي العلاء وذاته إلينا عبر القرون ، وسوف تظل تحمل هذا العقل الخالق وتحاربه الفنية
أجيالاً بعد أجيال » (٢٨) .

وفي الحق أننا كلما يمينا حاسة أذواقنا شطر التجربة العلائقية ، بهرتنا بالفعل تلك
الخصوصية الشاملة التي اتسم بها الإبداع الفني للرجل .. يقول أبو العلاء :

قد حجب النور والضياء	ولما دينا رياء
وهل يجمود الحيا أناسا	منطويا عنهم الحياء ؟
يا عالم السوء .. ما علمنا	أن مصليك أتقياء
لا يكذبن امرؤ جهول	ما فيك لله أولياء
.. ويا بلادا مشى عليها	أولو افتقار وأغنياء
إذا قضى الله بالبخازي	فكل أهليك أشقياء
كم وعظ الواعظون منا	وقسام في الأرض أنبياء
فانصرفوا .. والبلاء باق	ولم يزل داؤك العياء
حكم جرى للمليك فينا	ونحن في الأصل أغنياء (٢٩)

(٢٨) العشماوي : قضايا النقد : ١٤ .

(٢٩) اللزوميات : ٥٠/١ ، ويقول الطلوسي في شرحه للبيت الأول : « قد حجب عنا نور الهدى وضيأه ،
فعميت علينا الحقائق ، وقل فيها التقى والصادق ، ونحن نراي الناس بأعمالنا ، ولا يقصد وجه الله تعالى بشئ
من أعمالنا » : شرح المختار من لزوميات أبي العلاء لأبي محمد عبد الله بن السيد البطليوسي : القسم
الأول : ٨٥ .

فنرى الرجل فى لزوميته هذه ، يصدر كذلك عن معاناته العيث ، وعن الإحساس المدرك بدنس البشر وخوائهم ، وبسوء العالم وفساده وتدنيه ، وهو يبدأ اللزومية بتقرير تسيد الظلمة .. التى هى الجهالة والشر والخرافات ، حتى ليجهل الناس روح الدين ويخضعون لادعاءات ومظهريات أقحمها المنافقون والمرتزقة باسم الدين والمراءون ، والرجل إذ يؤكد الضلال والجهالة فى صدر البيت الأول بقوله : « قد حجب النور والضياء » نراه يؤكد فى عجزه على هيمنة النفاق والمراعاة باسم الدين فيقول : « وإنما ديننا رياء » ، ومتى صدقت العاطفة وامتلاّت بها النفس ، وجد لها الخيال من طرق الأداء

ما يجسدها ، ويذهب الرجل فى البيتين الثانى والثالث إلى استحالة الخير على البشر ذوى الطبيعة الفاسدة حتى لتعذم التقوى الحقيقية والورع الصادق بين المصلين فضلاً عن جانبوا الدين اعتقاداً وتعبداً ، وعلى ذلك فأبو العلاء الذى عهدناه ساعياً ليعرف كل شئ فى حقيقته ، وليخبر بما عرف على طريقته ، يرى فى البيت الرابع أن القول بوجود ورعين أولياء فى هذا العالم ، إن هو إلا محض مين وادعاء بغير الحق ، ولا أدل على مجافاة البشر جميعهم روح الولاء لله ، وافتقارهم - دون استثناء - نهجه القويم فى حياتهم ، من اغتيال أقويائهم ضعفاءهم ، وافتراس قادرهم حقوق العاجز بينهم ، وكان طبيعياً أن يترتب على هذا التسلط والأثرة انقسامهم إلى معوزين وموسرين لا يمكن أن تتسم العلاقات بينهم إلا بالتربص والصراع ، على أن الرجل يذهب فى بيته السادس إلى أن الجميع وإن اختلفوا مظهرأ فهم متفقون مخبراً فى الفساد الطبعى المتحكم فيهم بلا استثناء ، ومن ثم فالشقوة والخزى ومعاناة العذاب والشرور هى المآل والمصير للجنس البشرى كله ، إن هذا الفساد الإنسانى الكامن فى النفوس ، هو - على ما يذهب الرجل فى بيته السابع والثامن - داء عياء قد استعصى على الأنبياء والهداة ، فتداعت محاولاتهم دون علاجه ، وبقي ، بل استشرى ، ذلك الفساد عبر القرون ، ثم نرى أبا العلاء فى بيته الأخير الفذ يضع لنا جماع تصوره لقضية الكون والإنسان ، بل هو يركز فى البيت مناخ العيث فى تجربته ، ذلك أن هذا الفساد المستشرى فى الكون والإنسان لا جدوى فى إصلاحه ولا حيلة لأحد فى رده ، إذ هو - عند الرجل - طبيعة الأشياء التى لن تتغير إطلاقاً ، فالكون فوضى لأنه بلا غاية والبشر نخرون فاسدون لأنهم أقنان مجبورون توارثوا عبوديتهم وفسادهم الداخلى عبر قرون التاريخ ، ثم نراه يؤكد فى عجز البيت على أن غباء البشر وفسولتهم واستسلامهم لوقر الطباع والغرائز ، هى فى الحقيقة حيثيات عبوديتهم للحياة وتمسكهم بأسبابها زواجا وإنسالا ، وهم العالمون يقيناً بفداحة معاناة الإنسان وسوء مصيره فى الحياة .

ولا يخفى أن اللزومية كلها خلق لموقف وجودى واحد متميز تجسد فى عاطفة جياشة متعاطمة طابقت الكيان العلأى ذاته ، إنها الإحساس اليقظ بفساد الحياة والأحياء ووجوب الخلاص بالعدم ، وقد خلق الخيال تلك العاطفة عبر صور وطرق للأداء متداخلة وممتزجة يمكن تمثلها على النحو التالى :

أ - الصور والكنيات :

رقم البيت	المحتوى
الأول	كنى عن استثناء الضلال والجهالة بقوله : « قد حجب النور والضياء » .
الثانى	عبر عن استحالة الخير على البشر إذ هو مناف لطبيعتهم ، وكثف ذلك بقوله مصوراً وناقياً « وهل يجود الحيا أناساً ؟ » وبقوله مصوراً ورامزاً إلى فساد تلك الطبيعة : « منطوياً عنهم الحياء » .
الثالث	كنى عن فساد الطبيعة الإنسانية واستثناء الشر بقوله : « ما علمنا أن مصليك أتقياء » .
الرابع	صنع صنيعه فى البيت السابق بالإضافة إلى نفاق البشر وريائهم بقوله : « ما فيك الله أولياء » .
الخامس	كنى عن وجود الصراع والتسلط والقهر فى الحياة بقوله : « يا بلاداً مشى عليها أولو افتقار وأغنياء » .
السادس	كنى به كله عن اشتراك البشر فى الأصل الفاسد الواحد ، ومن ثم استحقاقهم جميعاً معاناة الشقاء والحزى .
السابع والثامن	كنى باليتين كليهما على تمكن الشر من جبلة البشر ، إذ استعصى علاجه على الهداة والأنبياء .
التاسع	كنى فى صدره عن حتمية الفساد الإنسانى وحتمية فساد الكون كله بقوله : « حكم جرى للمليك فينا » وكنى عن فسولة الإنسان وتقاعسه عن تعطيل الحياة الشريرة لتشبهه الغريزى بها رغم سوءاتها ، وذلك بقوله : « ونحن فى الأصل أغنياء » .

ب - المفردات والتراكيب :

رقم البيت	المحتوى
الأول	رياء
الثالث	عالم السوء
الرابع	يكذبين امرؤ جهول
الخامس	أولو افتقار
السادس	المخازى - أشقياء
الثامن	البلاء باق - لم يزل داؤك العياء
التاسع	نحن أغبياء

ج - الفضائل المنفية :

رقم البيت	المحتوى
الأول	« قد حجب النور والضياء » ، فذلك نفى معنوى لوجودهما ومؤدى ذلك استفحال الجهالة والضلال .
الثانى	« أناساً منطوياً عنهم الحياء » فهو ينفى تلك الفضيلة عن البشر .
الثالث	« ما علمنا أن مصليك أتقياء » .
الرابع	« ما فيك لله أولياء » .
الثامن	« لم يزل داؤك العياء » فنفى زوال الداء الذى هو فساد الشر فى الإنسان ، ينفى بالضرورة حدوث فضيلة الخير .

رقم البيت	المحتوى
الأول	قد .. لتوكيد اختفاء الفضائل واستشراء الرذائل ، وإنما لقصر الموصوف على الصفة توكيداً لمناخ الرياء والتفاق باسم الدين .
الثاني	هل لاستبعاد الخير ونفيه عن الحياة لتناقضه مع حقيقتها وحقيقة الإنسان .
الثالث	النداء في قوله : « يا عالم السوء » فالنداء وسيلة لتجسيد وطأة العاطفة وجيشاتها بأعماق الفنان .
الرابع	التهبي في قوله : « لا يكذبن امرؤ جهول » .
الخامس	النداء في قوله : « ويا بلادا مشى عليها » .
السابع	كم الخيرية للدلالة على الكثرة والتعجب .

ونحن لا نقرر سوى ما عايشناه تذوقاً وتطبيقاً ، حين نقول إن الخيال الخالق لدى الرجل قد وحد في النص السابق بين المفردات والتراكيب اللغوية والأساليب البلاغية والصور ، وصهرها كلها في بوتقة واحدة هي بوتقة المعاناة المخلصة ، أو التجربة الفنية الصادقة التي ما لبثت أن تحولت إلى عاطفة متعاطمة سائدة ، وكان محتملاً بعد ذلك ألا نرى تنافراً أو تناقضاً أو تعاضلاً يعتور لغة الخلق وأدوات الإبداع في النص ، وإنما هي وحدة الفن وألفته وجماليته على نحو ما فصلنا آنفاً .

وقال المعري في سقط الزند راثياً أبا حمزة الفقيه :

غير مجد في ملتي واعتقادي	نوح باك ، ولا ترنم شادي
وشبيه صوت النعي إذا قب	س بصوت البشير في كل نادي
أبكت تلكم الحماسة أم غن	ت على فرع غصنها المياد
صاح .. هذي قبورنا تملأ الرح	ب .. فأين القبور من عهد عاد ؟
خفف الوطء ، ما أظن أديم الز	أرض إلا من هذه الأجساد
وقيح بنا وإن قدم العهب	د هوان الآباء والأجداد
سر إن اسطعت في الهواء رويدا	لا اختيلا على رفات العباد
رب لحد قد صار لحداً مرارا	ضاحك من تراحم الأضداد
ودفين علي بقايا دفين	في طويل الأزمان والآباد

فاسأل الفرقدين عمن أحسا من قيل وآنسا من بسلا
كم أقاما على روال نهار وأنارا للملج في سواد
تعب كلها الحياة فما أعد جب إلا من راعب في ازدياد
إن حزنا في ساعة القوت أضعا ف سرور في ساعة الميلاد^(٣٠)

إن أبا العلاء الذى قصد إلى رثاء صديقه الفقيه الحنفى أبى حمزة ، لم يتعامل فى النص الذى بين أيدينا مع الموت الفردى الذى يخص صديقه ، إلا من خلال تعامله إبتداء وأساساً مع الموت الميتافيزيقى الذى هو بمثابة وحش كاسر متخف ومتربص بالإنسان ، ولامناص من أن تتناشه مخالبه فى لحظة ومكان مجهولين ، ذلك لأنه لم يلتفت إلى الموت الشخصى - موت صديقه الفقيه - إلا فى البيت الثالث والعشرين حين قال :

قصد الدهر من أبى حمزة الأو اب مولى حجا وخذن اقتصاد

والرثاء عادة لا يقدم له ، ومن ثم لا يمكن اعتبار الأبيات السابقة لهذا البيت تقديماً للرثاء ، وحقيقة الأمر أن أبا العلاء ، شأنه شأن كل عبقرى ذى موقف روحى وفنى من الكون ، لا يتلقى الظواهر والأحداث فى مظهريتها الواقعية ، وإنما يتعامل معها فى الأساس من خلال حقيقتها النفسية وقيمتها الرمزية ودلالاتها على موقع الإنسان من الكون وعلاقته به ومصيره فيه ، وعلى هذا فإنى لا أظلم أبا العلاء ولا صديقه المتوفى كليهما ، إذا قلت إن موت الأخير لم يكن ليحزب الأول إلا باعتباره سهماً يشير إلى الموت الكلى المطلق المتربص بالإنسان فى كل زمان ومكان ، ومن ثم فرضت تلك الحقيقة النفسية والعاطفية الكونية نفسها على أبى العلاء فرث الإنسانى كلها قبل أن يلتفت إلى رثاء صديقه ، وذلك فى الحقيقة هو المعيار الذى لا يخطئ فى تقييم الثقل الحقيقى - فكرياً وإبداعياً وإنسانياً - لكل فنان ، إن ذلك المعيار هو القدرة على تجاوز الجزئى المحدود إلى الكلى اللامتناهى ، ثم توحيدهما فى الخلق الفنى دون تعارض أو غموض أو تهافت ، إن تلك القدرة على التجاوز تهب الخلق الفنى أصل صفاته وأتمن ملامحه ويعنى بذلك جمع ذاتية التجربة وخصوصية المثير الأولى ، إلى شمولية المعاناة ورحابة الانفتاح النفسى والفكرى على الكون بأسره ، وهكذا كان الفن العلائى فى أبياته تلك الدالية وأضرابها بالسقط واللزوميات .

وأبو العلاء كما نعلم رافض أساساً لمطلق الحياة ، وهو لا يكف عن تخليق ذلك الموقف الفكرى فنياً ، وفى تلك الأبيات التى بين أيدينا يقول للبشرية إن الحياة فى حقيقتها صفر كبير ، وعظمة المعرى أنه لا يقول ذلك فى موعظة دينية أو خطبة تقريرية وإنما يقوله

(٣٠) شروح سقط الزند : ٩٧١/٣ ٩٧٦ .

محمولاً على رحابة الفن وإيحائيته ، ليس من خلال المفردات والتراكيب والصور الدالة الرامزة فحسب ، وإنما أيضاً باستخدام نمط من الصياغة يعتمد - في معظم ألياته - على إيراد المتناقضات التي يسقط كل منها الآخر ويلغيه بحيث لا يتبقى في النهاية بالفعل إلا اللاشئ أو هذا الصفر الكوني الرهيب الذي تعنيه الحياة .

يبدأ الرجل برصد اللاجدوى في كل شئ ، وهو حينما يفعل ذلك بقوله (غير مجد) إنما يبدأ من حيث اكتمل موقفه النهائي من الوجود فكراً وشعوراً ، إنه يرى ألا جدوى في البكائيات والغنائيات ، ولا في الحزن والسرور ، طالما ستكون النهاية صفراً وقبض ربح ، وهذا الذي ينعى ميتاً ، يتساوى لديه بمن ييشر بمولود ، إذ إن الطريق محتومة والتباين بين الميت والمولود عرضي موهوم ولا فائدة البتة في أى شئ ، وهل أدل على تساوى النعى والبشير ، والأحزان والمباهج من أن صوت الحمامة يكون لدى قوم نواحاً مبكياً ولدى آخرين شداً مبهجاً في الوقت ذاته ؟ أما أبو العلاء نفسه فلا يحزبه تحديد هوية صوتها لتساوى الأمرين كليهما مقيسين إلى حتمية الفناء المطلقة .

ثم لا يلبث الرجل أن يمعن في تكثيف عاطفته ، وما يصاعد بكيانه من شعور متحفز ، فيتكئ على المحسوسات لتخليق اللاجدوى توكيداً لموقفه من الكون ، فإذا كانت قبور العصور الأخيرة من عمر الزمن السحيق تملأ الآفاق على هذا النحو ، فأين إذن قبور البشرية عبر كل تلك العصور الغابرة ؟ ولا يملك المرء إلا أن يسلم معه بالفعل بأن ظهر الأرض الذي تطؤه الأقدام إن هو في الحقيقة إلا من رفات الآباء وذرات رماد الأجداد ، ومن ثم فالبشر ملزمون - خلقياً وإنسانياً - أن يحترموا أصولهم الأولى لا بمجانبة المشي المغرور المختال فحسب ، بل بالتحليق فوق الأرض إن استطاعوا حتى لا يطمثوا بأقدامهم رفات آبائهم وأجدادهم الأولين .

ومن البدائه أن الرجل لا يسعى إلى مجرد القول بأن الإنسان من تراب وإلى التراب يعود ، وإنما هو الإبداع الفنى لحقيقة الرجل العاطفية والنفسية والفكرية في أن اللاجدوى واللامنطق يحكمان كل شئ ، وأول ما يحكمانه هو المصير الإنسانى ذاته ، إذ إن الإنسان في حياته الكاوية تلك ، أحقر شأناً من أن يرد عن نفسه غائلة الموت رغم تيقظه له ورعبه غير المحدود منه ، بل هو أضعف من أن يكف عن تقديم فرائس جديدة للموت بتجنب الزواج والإنسال وتعطيل الحياة ، إذ إن نشابك غرائزه وكلف طبائعه بها ، أقوى من دلالات الحقيقة ونداءات الحكمة ، وفضلاً عن كون الأليات الدالية تلك نموذجاً للخلق الفنى الرفيع ، فإنها تثبت دون أدنى لبس أن الجمال في الفن ليس شيئاً آخر غير تخليق العاطفة في صورها المؤدية الموحية بحيث تكون كل من العاطفة والصورة هي الأخرى ،

ولا يهم بعد ذلك أن تكون تلك الصور في رقة الزهور أو في بشاعة الرفات والقبور على ما فعل الرجل ، فنحن في الحق لننبر بتلك القبور واللحود والأشلاء وفي الوقت نفسه تقشعر منا الأبدان وترتجف الأرواح لدى عبث الحياة وبشاعة مصير الإنسان .

ولكنه الخلق الفني المقتدر الذي وحد ما بين الفنان والتجربة والمتلقين في كون عبقرى واحد حافل بالكشف والرموز والإيماءات^(٣١) .

على أن أبا العلاء ذا الكون النفسى والفنى المتفرد ، لا يكتفى خلقاً لعالمه المتميز هذا برصد رفات البشر متناثرة على ظهر البسيطة ، بل يعمق في تكثيف هذا العالم العلائى الخاص فيلج قبراً ليشخص ما بين موته من تناقض ، وهو إذ يفعل ذلك يذهلنا حقاً بمقدرته الفنية الفائقة على أن يرثى للإنسان ويسخر من غروره الدنيوى ويؤكد على تناقض الحياة وعيشتها في آن واحد ، إن هذا اللحد ليضحك ساخراً من تكديس أشلاء الصالحين والطلحين والملوك والصعاليك بداخله دون تمييز بين الأقدار والمقامات الدنيوية الموهومة ، وبديهي أن الذى يضحك ساخراً ليس غير أبى العلاء نفسه الذى قلنا عنه في غير موضع انه لا يقنع إلا بأن يعرف الحقائق وأن يقولها على طريقته ، ولقد عرف الرجل بالفعل حقيقة الإنسان وتعاسة مصيره فقال كلمته وكانت كبيرة وجهيرة .

ولا يلبث الرجل أن يصل ما بين الأرض والسماء امتلاكاً لما يصور به عاطفته وحقائق نفسه ، فيرفع بصيرته عن وهلة القبور إلى ذرا الكواكب ليشهد الفرقدين على ما استقر بكيانه من تعاسة مصير الإنسان والكائنات ، فلکم تشهد الكوكبان اندثار عظماء بل شعوب وأوطان بأكملها ، وهما في علومهما هذا باقيان ، فما أتفه الإنسان إذن وما أهون مصيره ، وما أشقى حياته تلك المليئة الموبوءة بالآلام والأحزان والمنتبهة بفجعة الموت ، وما أعجب هذا الإنسان الذى يعلم تلك الحقائق يقيناً ، ثم لا يكف عن التشبث بالبقاء ورفد الحياة - معذبه - بأسباب الاستمرار . ويعلم الإنسان كذلك أن المباهج إن وجدت في الحياة فهي نادرة شحيحة تكاد لا تقاس إلى الأحزان والآلام .

وواضح من تمثلنا السابق محتوى تلك الأبيات الدالية ، أن أصالة التجربة وكيانية المعاناة قد صهرتا عناصر الفكر والإحساس في عاطفة واحدة متعاضمة لا تخبط ولا تشتت فيها ، ولنر الآن كيف تيسر للخيال الخالق أن يوحدنا - نحن المتلقين - بتلك العاطفة إذ نتلقاها من خلاله صوراً وألفاظاً وتراكيب وأساليب في اللغة وطرق الأداء :

(٣١) يقول العقاد في تقييمه للقصة إنها « ... يصمم مثلها في لغة العرب ، ولا يدكر أنها اطلعنا في شعر العرب على خير منها في موضوعها » : الديوان : ٢٠ .

رقم البيت	المحتوى
الثاني	تشبيه صوت النعي بصوت البشير للدلالة على الالجلوى وعلى عبثية الحياة ومعاناة الإنسان فيها « وشبيه صوت النعي إذا قيس بصوت البشير » .
الثالث	تصور صوت الحمامة شلواً مرة ، وبكاء مرة أخرى للدلالة على فقدان معنى الحياة ، وانهاء كل شئ فيها إلى النهاية نفسها « أبكت تلکم الحمامة أم غنت ؟ » .
الرابع	يكنى بقوله « هذى قبورنا تملأ الرحب » عن صيرورة كل حى إلى الموت وعن الكثرة التى لا تعد لعدد الموتى .
الخامس والسادس والسابع	في قوله « ما أظن أديم الأرض إلا من هذه الأجساد » كناية تصويرية عن هوان المصير الإنسانى وصيرورته إلى تراب يوطأ بالأقدام كما أن الآيات الثلاثة مجتمعة ومتتالية ، رثاء مشفق ممزوج بالسخرية المريرة لمصير الإنسان الشقى فى الحياة ، وسخرية بجهالة غياب حقائق وجوده فى الكون عن بصيرته ، وهى أظهر وأكبر من أن تخفى أو يشك فيها .
الثامن والتاسع	في قوله « رب لحد .. الخ » تكشف صورة اللحد الضاحك لتزاحم الأضداد وتكدسها بداخله ، سخرية جزعة من غرور الإنسان الدنيوى وصراعه الذى لا يجدى إذ هو غافل عن حقيقة الحقائق وهى انتهاء كل شئ إلى المصير المتعس نفسه دون تمييز .
العاشر والحادى عشر	في قوله : « فاسأل الفرقدين .. الخ .. كم أقاما .. الخ » تشخيص تصويرى للفرقدين بسؤالهما عن غيروا وبادوا ، توكيداً لإحساسه المدرك بمحتمية الموت ، وتهافت المصير الإنسانى كله .

ولعلنا ، في هذا النص وسابقه ، قد لاحظنا كيف أن التواؤم قد آلف ما بين الصور الجزئية الخالقة لعاطفة الرجل في كل تجربة ، فجاءت متكاملة لا تنافر بينها ومن ثم استطاعت أن ترسم صورة كلية كبرى لمحتوى التجربة فكراً وشعوراً ، وذلك لا يتيسر في الحقيقة ما لم تتسم المعاناة في التجربة بالإخلاص الإنساني والصدق الفني مما يحول عناصرها إلى عاطفة شائخة سائدة تتجسد في الصور ، ويقول كولردج في تلك الآصرة بين العاطفة والصور : « إن الصور وحدها ، مهما بلغ جمالها ، ومهما كانت مطابقة للواقع ، ومهما عبر عنها الشاعر بدقة ، ليست هي الشئ الذي يميز الشاعر الصادق ، وإنما تصبح الصور معياراً للعبقرية الأصيلة ، حين تشكلها عاطفة ، أو مجموعة من الأفكار والصور المترابطة أثارتها عاطفة سائدة ، أو حينما تتحول فيها الكثرة إلى الوحدة ، والتتالي إلى لحظة واحدة ، أو أخيراً حينما يضيف عليها الشاعر من روحه حياة إنسانية وفكرية » (٣٢) .

وجلى تماماً أن الصور التي بين أيدينا مترابطة فيما بينها من ناحية ، عضوية الصلة بالعاطفة السائدة من ناحية أخرى ، ومن ثم تلاشى التعدد الكمي والزمان ليحل محلها الوحدة الفنية في الزمن الروحي الواحد المتجانس فكراً وشعوراً .

ب - الألفاظ والتراكيب :

رقم البيت	المحتوى
الأول	نوح باك
الثاني	صوت النعي
الثالث	أبكت تلكم الحمامة ؟
الرابع	قبورنا تملأ الربح - أين القبور من عهد عاد ؟
الخامس	أديم الأرض من هذه الأجساد
السادس	قبيح - هوان
السابع	رفات
الثامن	رب لحد قد صار لحداً مراراً - تراحم الأضداد
التاسع	دفين على بقايا دفين
الثاني عشر	تعب كلها الحياة
الثالث عشر	إن حزنا في ساعة الفوت أضعاف سرور في ساعة الميلاد .

ج - إيراد المتناقضات المتوالية :

أشرنا في تحليل الآيات إلى أن العاطفة التي سادت التجربة هي الشعور البالغ ببشاعة الموت وهوان مصير الإنسان الغافل عن خواء حياته وتناقضها ولا معناها ، وقلنا إن أبا العلاء قد عمد في بعض آياته إلى تكثيف ذلك الإحساس بالخواء واللاشيئية في الحياة ، بأن أورد المتناقضات متوالية بحيث يسقط كل معنى تقيضه ولا يبقى في النهاية إلا الإحساس باللاشيء ، ويمكن أن نرى هذا النهج العلائقي في تخليق العاطفة عن طريق نمط الصياغة نفسه فيما يلي :

رقم البيت	المحتوى
الأول	نوح باك تتناقض مع « ترنم شادى » .
الثانى	« صوت النعى » يتناقض مع « صوت البشير » .
الثالث	« أبكت تلکم الحمامة » تتناقض مع « أم غنت » .
السابع	« سر رویدا » تتناقض مع « اختیالا » .
الثانى عشر	« تعب کلها الحياة » تتناقض مع « راغب فى ازدياد » .
الثالث عشر	« الحزن فى ساعة الفوت » يناقض « السرور فى ساعة الميلاد » .

الأسلوب البلاغى	التفصيل
الاستفهام	استفهم بالهمزة وأعقبها بـ « أم » إذ قال فى صدر البيت الثالث : « أبكت تلكم الحمامة أم غنت » وذلك للتسوية بين بكاء الحمامة وغنائها واستفهم بأين فى البيت الرابع حين قال : « فأين القبور من عهد عاد ؟ » وذلك استهواً للفناء الرهيب الذى تسلط على البشرية .
النداء	استخدمه مقدراً فى صدر البيت الرابع بقوله : « صاح .. هذى قبورنا .. الخ » والنداء تعبير لغوى عن وطأة العاطفة وتدفق الإحساس .
الأمر	وللأمر دلالة على الحاح العاطفة والتماس الشاعر مشاركة الآخرين إياه فى تحقيقها ومن ثم يقول فى البيت الخامس « خفف الوطء » وفى السادس يقول : « سر إن اسطعت .. الخ » وفى العاشر يقول : « فاسأل الفرقدين .. الخ » .
التوكيد	استخدم القصر فى البيت الخامس بقوله : « ما أظن أديم الأرض إلا من هذه الأجساد » واستخدمه كذلك فى البيت الثانى عشر بقوله : « فما أعجب إلا من راغب فى ازدياد » . وأكد بقدر فى البيت الثامن إذ يقول : « قد صار لحداً مراراً » ، وأكد بأن فى البيت الثالث عشر إذ يقول : « إن حزناً فى ساعة الفوت .. الخ » .
النفى	استخدمه للدلالة على اللاجلوى وتساوى المتناقضات إذ قال فى أول بيت « غير مجد » واستخدمه للسخرية من غرور الإنسان إذ قال فى البيت السابع : « سر رويدا لا اختيالا » .

وهكذا نرى أن الوسائل اللغوية التى تخلقت فيها العاطفة السائدة ، ليست فى الحقيقة
إلا تلك العاطفة ذاتها وقد صارت بفعل الخيال الفنى وأدوات الإبداع الناضجة المتمكنة
لدى الرجل ، محسوسة بالصوت والمعنى والإيجاء ، وموصولة بالمتلقين من جهة ،
وبالمبدع ذاته من جهة أخرى .

ومن الواضح أن الخيال الخالق إذ وحد بين عناصر الأداء : لغة وصورة ، ألفاظاً وتشكيلات لغوية وبلاغية ، قد نفى أيضاً عن ذلك الكل الفنى كل شبهة للتنافر مع العاطفة ، ومن ثم تكون تلك العاطفة هي الكيان المعنوى للتجربة ، ويكون ذلك العالم اللغوى المنسجم والمتحد هو الكيان المادى المجسد لها بدلالات الأصوات ومفاهيم المعانى وقدرة الإيجاءات جميعاً .

الموسيقى :

تجدر الإشارة - ابتداء - إلى أن صلة المعرى بالموسيقى وبالإمكانات الصوتية للغة ، لم تكن فحسب صلة الفنان بعنصر من عناصر إبداعه ، بل كانت فضلاً عن ذلك صلة العالم المتمكن بمجالات علمه وآفاق تخصصه ، وذلك عندى على قدر عظيم الشأن من الأهمية إذ إن الموهبة الغفل أقل شأنًا وأهون خطراً من الموهبة الثقافة المصقولة ، والفنان المثقف الواعى بإمكانات الإبداع وآماد كل عنصر من عناصره ، هو الأقدر من غير شك على استخلاص أقصى قدرات تلك العناصر فى الخلق والأداء .

ولقد فصلنا سلفاً كيف أن الرجل قد صدر فى إبداعه الشعرى عن ملكة مرهفة مدعومة بعلم عريض وعميق بالقافية والعروض ، ومما يستوفى صورة تلك الموهبة المصقولة الثقافة لدينا ، أن نرى كيف استكنه الرجل أصول الموسيقى والغناء والشائج النوعية بينها وبين فن الشعر استكناه العالم المتخصص .

يتناول الدكتور شوق ضيف تلك الآصرة العضوية بين الشعر والغناء فيقول : « ومن قديم تغنى الشعراء بأشعارهم ، وكأنهم يريدون أن يستكملوا بالغناء نقص التعبير الموسيقى فى أشعارهم بما يضيفون إليه من ذبذبات التغنى ورناته المنتظمة ، وهو إحساس دقيق بأن الموسيقى لب الشعر وعماده الذى لا تقوم له قائمة بدونه ، وقد ارتبطت موسيقى شعرنا تاريخياً لا بالغناء وحده ، بل أيضاً بالرقص ، أما الغناء فصلته بالشعر لاتزال ماثلة ، ومما لا يرقى إليه الشك أنها كانت وثيقة عند قدمائنا »^(٢٣) .

وإذا كانت مقدمة اللزوميات ، وغير قليل مما بثه الرجل فى تصانيفه الثرة ، تسطع بالدلالة على إحاطة مقتدرة بعلوم الشعر من حيث الأوزان والقوافى وخصائص الأصوات فى الكلمة ، وطبيعة الكلمة فى التركيب ، فإن أبا العلاء فى الفصول والغايات والغفران قد كشف عن مثل ذلك العلم الدقيق بقواعد الموسيقى والغناء وصلتها المباشرة بفن الشعر ،

(٢٣) : ص ٢٩٠ . فصل فى الشعر . ج ١ .

ففي الفصول والغايات يتناول طرائق الغناء الثماني كما تتخلق على أوتار العود ، ويربطها بموسيقى الشعر فيقول : « أتدرى ما يقول المزهري أيها الطرب الجذلان ؟ إنه يسبح الله عز وأنار بطرائق ثمان ، بين ثقائل إلى خفاف ... والطرائق الثماني :

• **الثقل الأول :** وإيقاعه ثلاث نقرات متساويات الأقدار على مثال مفعولين :
« مف » نقرة ، « عو » نقرة ، « لن » نقرة ، وهى نقرات ثقال وأنت تثبته
بالوتد المفروق أوضح مما تثبته بالسبب المضطرب ، وذلك أن الوتد المفروق ثلاثة
أحرف أوسطها ساكن ، والسبب حرفان ، فأنت إذا وقفت على الوتد المفروق
سكنت سكوناً أطول من السكون الذى على السبب ، مثل قولك : صخر ، بحر ،
دهر ، فعلى هذا يجرى الثقل الأول .

* وخفيف الثقل الأولى : وحقيقته ثلاث فقرات متواليات ، وهي أخف من التي ذكرنا وأسرع توالياً ، كقولك : مفعولن بلا فصل .

* والثقل الثاني : قد اختلفوا في إيقاعه ، فإسحاق يوقعه ثلاث نقرات : نقرتان متساويتان ممسكتان ، وواحدة ثقيلة على وزن مفعولان ، ومنهم من يوقعه أربع نقرات متساويات الأقدار ، لاختلاف محثوثات ، ولائقال ممسكات ، على مثال : مفعو مفعو ، ومنهم من يوقعه أربع نقرات : ثلاث متساويات ، والرابعة أثقل منهن ، على مثال : مفعولان .

* وخفيف الثقل الثانى : وحقيقته أسرع حثاً منه ، وهو نقرتان خفيفتان والثالثة ثقيلة ، وهو خفيف الذى اختاره اسحاق ، ويسمى الماخورى ، وهو عكس الرمل ، ووزنه مفعولان .

* والرمـل : وهو نـقرة ثقـيلة واثنان مـحـثوثان « لَانَ مَفْعُو » ، ومثله في الكلام « مَلَّ وَصَلَى صَدَّعَنِي » .

* وخفيف الرمل : وخفيف الرمل جاء على غير جنسه ، [وذلك أن خفيف كل نوع جاء على غير جنسه] ، ^(٣٤) وذلك أن خفيف كل نوع مثل ثقيله إلا أنه أخف حث الإيقاع ، فأما الرمل فلم يجئ خفيفه على عدد نقراته ، وهو على نقرتين بينهما فصل ، ووزنه على مثال فَعْلُنْ فَعْلُنْ .

* والهزج : وهو على نقرة نقرية : واحدة ثقيلة ، وأخرى خفيفة على وزن « قال لي » .

• وخفيف الهزج : وخفيف الهزج مثله إلا أنه أسرع حثاً منه (٣٥) .

কিন্তু এখানে $\frac{1}{2}$ এর পরিবর্তে $\frac{1}{4}$ লিখা হয়েছে। (৩৬)

(۳۵) المبرقی: المصنوع، ل'۲۰ - ۸۸۱ - ۸۹.

وهكذا نرى أبا العلاء يتناول طرائق الغناء ، أو ضروب اللحن فيفصلها ويبين خصائص الإيقاع فيها ، ويحددها بثنائية أنواع كما أسلفنا ، وهو في هذا المضمار ضام إحاطة العالم إلى رهاقة حس الفنان ، وكثيراً ما أخذ على الرجل الزج بمصطلحات العلوم في مؤلفاته وخاصة اللزوميات ، واتمعن في ذلك يدل على أن غير قليل منه - خاصة في مصطلحات الغناء والموسيقى والعروض - يكشف عن رهاقة الحس وتوقد الشعور بخصائص ضروب تلك الألحان ، وتحديد وقعها في وجدانات المتلقين ، يقول الرجل في اللزوميات :

وأشرف الناس في أعلى مراتبه مثل الصديد ، ولكن قيل : صنديد
ما كبره ؟ ، وثقيل اللحن يمنعه من سرعة الفهم ترسيل وتمديد^(٣٦)

فتراه بعد أن يكشف جوهر السوء الإنساني في البيت الأول ، يركز في البيت الثاني على رذيلة الكبر التي تباعد بين المرء وغيره كما يبطئ طول الترسيل والتمديد اللذين يتسم بها اللحن الثقيل من سرعة نفاذه إلى مدارك السامعين وتأثيره في مشاعرهم ، وبديهي أن صنيع الرجل دال تماماً على أن معرفته بخصائص الألحان ليست معرفة عقل فجسب ، بل هي خبرة ذوق ورهاقة حس أيضاً .

ويقول فخرى البارودي : « ولا أبالغ إذا قلت إن واحداً من المائة من المغنين حتى الحذاق منهم ، لا يعرفون تأثير صفات الغناء - التي منها الاسترسال والتمديد »^(٣٧) .

وأبو العلاء - إلى ذلك - تام الخبرة بما بين الألحان وطرائق الغناء من علاقات ، وبالأصول التي يمكن تجاوزها في الانتقال من ضرب إلى آخر من ضروب تلك الألحان ، .. ويصف المعري لقاء ابن القارح في جنة الغفران بعدى بن زيد ، وبنابغتي بنى ذبيان وبنى جعدة ، وبأبى بصير الأعشى^(٣٨) ، وما كان من مرور سرب من أوز الجنة عليهم ، وتحول الأوز إلى جوارى كواعب يرفلن في الوشى وبأيديهن المزاهر ، ثم توجه ابن القارح لاحداهن بقوله : « اعملى قول « أبى أمانة » - وهو هلا القاعد - :

أمن آل مية رائح أم مقتسدى عجلان ذا زاد وغير مزود^(٣٩)

(٣٦) اللزوميات : ٢٣١/١ .

(٣٧) فخرى البارودي : بحث بعنوان : المعري والموسيقى : ٢٩١ ، المهرجان الألفى :

(٣٨) المعري : رسالة الغفران : ١٩٦/١٩٢ .

(٣٩) ديوان السابقة الذبيات : زهاد بن معلوية بن ضباب : ٤٩ ، تحقيق وشرح كرم الساسى .. مكتبة صادر .. بيروت . وكذلك مختارات الشعر الجاهلى أو دواوين الشعراء الستة الجاهليين ٢٢٧ شرح عبد السلام الصميدى ، مكتبة القاهرة ، الطبعة الأخيرة ، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ .

ثقيلاً أول ، فتصنعه ، فتجئ به مطرباً ، وفي أعضاء السامع متسرباً ... فيقول : «هلم خفيف الثقيل الأول ، فتنبعث فيه بنغم لو سمعه « الغريض » لأقر أن ما ترنم به مريض ، فإذا أجادته ، وأعطته المهرة وزادته ، قال : عليك بالثقيل الثاني ، ما بين مثالك والمثاني ، فتأتى به على قرئ لو سمعه « عبد الله بن جعفر » لقرن أغاني « بديح » إلى هدير ذي المشفر ، فإذا رأى ذلك قال : سبحان الله قصيرى إلى خفيف الثقيل الثاني ثم يقترح عليها : الرمل وخفيفه ، وأخاه الهزج وذفيفه ، وهذه الألحان الثمانية ، للأذن تمنيتها المانية» (٤٠) .

وواضح أن المعرى - في شخص ابن القارح - على خبرة تامة بأن الانتقال من لحن الثقيل الأول إلى لحن جديد ، لا يتم كيفما اتفق ، فيكون إلى أى من غمطى الرمل أو الهزج مثلاً ، وإنما لا يكون إلا إلى ما ينتمى إلى اللحن المغنى فعلاً ، ومن ثم طلب الانتقال من الثقيل الأول إلى خفيفه ، ومن الثقيل الثاني إلى خفيفه ، وذلك التدرج في الانتقال من لحن إلى لحن ، هو أحد طريقتين إلى ذلك ، والطريق الثاني هو التوقف التام ، ثم البدء في اللحن الجديد إن كان مغايراً للحن الأول تمام المغايرة ، ويقول جميل البارودى : « وقد جاء في رسائل إخوان الصفا أن الخروج من لحن إلى لحن والانتقال منه ليس له طريق إلا على أحد الوجهين : إما أن ينقطع ويسكت ويصلح الدساتين والأوتار بالحدق والإرخاء ، ويبتدئ ويستأنف لحناً آخر ويترك الأمر لحاله ، أو يخرج من ذلك اللحن إلى لحن قريب منه مشاكل له - وهو أن ينتقل من الثقيل إلى خفيفه أو من الخفيف إلى ثقيله أو إلى ما قرب منه » (٤١) .

وطبائع الأشياء تفرض أن يكون لهذا الجمع الفذ بين العلم العميق بأصول الموسيقى والغناء من جهة ، والشعر وقوافيه وأوزانه وخصائص حروف كلماته من جهة أخرى ، أثر عميق ، لا على توكيد الصلة الحميمة عنده بين الفنين فحسب ، بل أيضاً على ما أفاد به الرجل ، عن وعى من طاقات الموسيقى في تخليق عطائه الفنى خاصة في الشعر .

(٤٠) المعرى : رسالة العمران ٢٠٦٠ .

(٤١) البارودى : المعرى ، الموسيقى . ٣٩٢ المهرجان الألفى .

العناصر الموسيقية البارزة في الصياغة العلائية

التزام مالا يلزم في القافية :

حينما تعرضنا في الفصل السابق للدراسة الدلالة النفسية والفنية لالتزام مالا لازم أشرنا إلى صلات حميمة بين التكوين النفسى المتميز لأبى العلاء وبين ما يتطلبه هذا الفن من قدرات فائقة يتعين أن تتوفر فيمن يتصدى للإبداع من خلاله ، وخاصة نمطه المركب الذى صار إليه عند الرجل .

ولئن كان هذا صحيحاً ، فالصحيح كذلك أن القيمة الكبرى للقافية ليست إلا فيما تهبه للصياغة الشعرية من قدرة على التأثير بالموسيقى والإيقاع مركزة في حرف الروى ، ويتناول الدكتور شوقي ضيف الطاقة الموسيقية للقافية ودور الروى في إبرازها فيقول : « وإذا كان من الشعراء من فكروا أحياناً في المخالفة بين قوافى القصيدة محدثين المسمطات والمنظومات الدورية ، فقد كان هناك من حاولوا تنمئة أنواعها بالتزام حرف قبل رويها ، وكان كثير عزة في العصر الأموى قد نظم قصيدة تائية التزم فيها قبل التاء حرف اللام وعمم ذلك في جميع أبياتها ، وحاكاه ابن الرومى في طائفة من قصائده ، حتى إذا كان أبو العلاء رأيانه يضع في نطاق هذه الطريقة ديوانه الضخم « اللزوميات » الذى نظمه على جميع حروف المعجم ساكنة ومتحركة بالحركات الثلاث »^(٤٢) .

وعلى ذلك يمكننا القول بأن كل حرف ليس بلازم مما التزمه الرجل قبل حرف الروى الأساسى في القافية ، يضيف طاقة موسيقية جديدة إلى ما فى الصياغة العلائية من قدرة على التأثير العاطفى بإيحائية الأصوات والإيقاعات .

وكم تكون تلك الطاقة الموسيقية النابعة من التزام مالا يلزم عظيمة الشأن إذا تذكرنا المعروف من التزام الرجل مما لا يلزمه حرفاً وحرفين وثلاثة وأربعة وخمسة أحرف في ديوانه الضخم ذى الأحد عشر ألف بيت من الشعر :
فقد التزم حرفاً واحداً قبل الروى فى نحو قوله :

إذا كان لم يقترب عليك عطشاءه إلهك ، فليهجراً أناملك القستر
ونحن بنو الدهر الذى هو خاتر فليس بناءً من خلأثقنا الخستر^(٤٣)

(٤٢) شوقي ضيف : فصول فى الشعر ، ص ٢٣

(٤٣) اللزوميات ٤١٣/١ يقترب بعض

والتزم حرفين في نحو قوله :

عيوبى ، إن سألت بها ، كثير
وللإنسان ظاهر ما يراه
إن استرحتم مما نكابه
وأى الناس ليس له عيوب ؟
وليس عليه ما تخفى الغيوب^(٤٤)
فنحن من بعد في جرائركم

والتزم ثلاثة في نحو قوله :

كل واشرب الناس على خبرة
ولا تصدقهم إذا حدثوا
وإن أروك الود عن حاجة
فهم يمرون ولا يعذبون
فإنى أعهدهم يكذبون
ففى حبال لهم يجذبون^(٤٥)

والتزم أربعة أحرف في نحو قوله :

إذا دارت الكأس فى دارهم
فما وفقوا عند إيرادهم
وفى رفع أصواتهم بالغناء
فإن كنت نخذلهم فاحجم
فقد رحل الدين عن دارهم
ولا وفقوا عند إصدارهم
دليل على حط أقدارهم
جفاء على قرب مزدارهم^(٤٦)

والتزم خمسة في نحو قوله :

يا أمة فى التراب هامة
يا ليتكم لم تطوا إماءكم
تجاوز الله عن سرائركم
ولا دنوتم إلى حرائركم^(٤٧)

ويتناول الدكتور طه حسين ما يهبه التزام مالا يلزم للقافية ، ومن ثم للصياغة الشعرية ، من طاقة موسيقية مؤثرة ، فيعرض للتمثيل والتطبيق أياتاً من لزومية تقع فى تسعة وعشرين بيتاً ، وهى تلك التى يقول المعرى فى أياتها الثلاثة الأولى :

لأمواه الشيبية كيف غضنه
وآمال النفوس معللات
فلا الأيام تفرض من أذاة
وروضات الصبا كاليس إضنه
ولكن الحوادث يعترضنه
ولا المهجات من عيش غرضنه^(٤٨)

(٤٤) اللاروميات : ١٠٥/١ .

(٤٥) السابق : ٥٨٦/٢ .

(٤٦) السابق : ٤٩٢ .

(٤٧) السابق : ٤٨٧ .

(٤٨) السابق : ٥٢٢ . بعض : نقص ، إضن : عذب ، تفرض : كل .

ثم يقول : « اقرأ معي هذه الآيات ، وحدثني عن الجزالة التي تشيع فيها وفي القصيدة كلها والتي تأتي من التزام مالا يلزم قبل أن تأتي من أي شئ آخر ، فهاء السكت هذه التي التزمها أبو العلاء في آخر كل بيت بعد النون المفتوحة ، وبعد هذه الضاد الساكنة تمنح البيت قوة معتدلة هي الجزالة بنفسها ، ضخامة في الضاد ، ثم خفة في النون ، ثم حلاوة في هذه الهاء الساكنة التي قلما يلجأ إليها الشعراء » (٤٩) .

وتلك الجزالة التي يشير إليها الدكتور طه حسين ويعول في تشخيصها على التزام مالا يلزم في القافية من خلال الخصائص الصوتية لأحرف الهاء والنون والضاد ، ليست في حقيقتها إلا الطاقة الموسيقية الإضافية التي أضفاها أبو العلاء على الصياغة حين وفق في التزام مالا يلزم في قوافيه .

* التصريح :

ارتكن المعرى كثيراً إلى التصريح باعتباره أحد عناصر التكثيف الموسيقى المؤثر في مطالع القصائد ..
يقول الرجل في سقط الزند :

ورائي أمام ، والأمام وراء
ويقول أيضاً :

أودى .. فليت الحادثات كفاف
ويقول :

أحسن بالواجد من وجده
ويقول في اللزوميات :

بعالج ، بات هم النفس يعتلج
ويقول :

أرى الأشياء ليس لها ثببات
وما أجسادنا إلا نبات (٥٤)

(٤٩) طه حسين : مع أبي العلاء في سجنه : ٤٢٢ .

(٥٠) شروح سقط الزند : ٣٩٢/١ .

(٥١) السابق : ١٢٦٤/٣ .

(٥٢) السابق : ١٠٠٦ .

(٥٣) اللزوميات : ٢٥٧/١ .

(٥٤) السابق : ١٩٩ .

ويقول :

منازل المجد من سكانها دثر قد عثرتهم صروف بالفتى عشر^(٥٥)

ويتحدث الدكتور طه حسين عن العطاء الصوتي للتصريح في النونية التي أوردنا أبحاثها الثلاثة الأولى آنفاً فيقول : « فانظر إلى هذا التصريح بين (غضنه) و (إضنه) كيف يرتفع ، أو قل يشب به إلى هذه الجزالة الشائعة في شعره »^(٥٦) .

ويقول الدكتور شوقي ضيف إن التصريح يتيح للشاعر مركزين يتوقف عندهما في استهلال قصيدته ، كى يصف الأذان لقرار النغم المكرر في القصيدة بعد ذلك^(٥٧) .

* محاكاة المعنى بموسيقى الحروف والكلمات :

إن أبا العلاء الصادر في صياغته عن إدراك عالم بقيم الأصوات ، وبالصلة الوثقى بين الشعر والموسيقى ، كثيراً ما كان يجسد عاطفته أصواتاً خالصة بالفعل ولو تأملنا البيت التالى وأشباهه ، لرأينا تلك الحقيقة بعين بصيرتنا ورهافة مشاعرنا ، يصور الرجل محنة الإنسان وتمزقه والقلق الدائم الذى يكتنف كينونته البشرية فيقول :

كأن نجوم الليل زرق أسنة بها كل من فوق التراب طعين^(٥٨)

فيقرر أن الكون متسلط بوطأة كوارثه على الإنسان ، حتى لكأن أجرام السماء وكواكبها تنوشه وتمزقه على الأرض ، ونحن لن نناقش الصورة الفنية الرائعة في البيت ، ولكن لتأمل تلك القدرة الباهرة على إبداع العاطفة السائلة كاملة في تشكيل صوتى دال على هذا النحو ، لقد اختار الرجل - ابتداء - بحراً عاتياً فحلاً ممتد الموسيقى هو بحر الطويل ، كى تحمل تفعيلاته الثمانى وطأة عاطفته المتفجرة ، ثم اختار من الحروف أبرزها وأقواها واحداً وأنفذها كى تكون فيما بينها كلمات ليست أقل في عنفها وشدتها الصوتية من تلك النجوم التى تحولت إلى أسنة زرق تفرى كل من على سطح الأرض ، والحروف التى غلبت على كلمات البيت هي :

(٥٥) اللزوميات : ٤٣٣/١ .

(٥٦) طه حسين : مع أسى العلاء : ٤٢٣ .

(٥٧) شوقي ضيف : فصول في الشعر : ٢٢ .

(٥٨) اللزوميات : ٤٩٧/٢ .

الحرف	التفصيل
الكاف	وردت مرتين في كلمتي : كأن ، كل .
النون	وردت ست مرات في كلمات : كأن (مضعفة) ، ونجوم ، وأسنة (مضعفة) وطعين .
الباء	وردت مرتين في كلمتي : بها ، والتراب .
الميم	وردت مرتين في كلمتي : نجوم ، من .
الهمزة	وردت مرتين في كلمتي : كأن ، أسنة .
اللام	وردت أربع مرات إذ وردت مضعفة في كل من كلمتي : الليل ، كل : ومفرده في آخر كلمة الليل .
القاف	وردت مرتين في كلمتي : زرق ، وفوق .

وواضح أن المحصلة الصوتية لتلك الحروف متفردة ، أو مشكلة في كلمات ، هي محصلة على درجة عالية من الحدة والعنف وانفجار النبرة ، حتى لكأن الأسنة الزرق التي يحكي عنها الرجل ، قد تحولت إلى طاقة صوتية تنفذ من الأسماع والأفهام نفاذ الأسنة الحديدية من الأجسام . وإذا تأملنا بيتي الرجل المشهورين :

أراني في الثلاثة من سجونى فلا تسأل عن الخبر النيبث
لفقدى ناظري ولزوم ييتى وكون النفس في الجسد الخبيث^(٥٩)
وكذلك يته العلم :

هذا جناه أبى على وما جنيت على أحد

وقوله :

شربت قهوة هم كأسها خلدى وفي المفارق مما أطلعت زبد^(٦٠)
لأبناها جميعاً تخليقاً للعاطفة السائدة ليس بالصور الفنية فجسب ، بل بصيرورة تلك العاطفة إلى قيم صوتية محسوسة تساويها وتعبّر عنها .

(٥٩) داروميات : ٢٤٩/١ البيت . الشرير ، وهو أيضاً من بيت التراب : أخرجه ومث عن السر : عث عد .
(٦٠) السامع : ٣٢٢/١ .

حتى إذا تأملنا ما نخير : به الرجل عن . كينة حياته العملية ، و خمود الماديات في حيا .
رأينا . يقول :

عشت من أسير حل وتشبهت بظليل^(٦١)
فنكاد شعر بالوداعة والزهد ينفذان إلينا محمولين على هدوء الموسيقى في البيت .

ويعلى آبر كرومى من شأن تلك القدرة على استكناه طاقات الصوت في التشكيل اللفظي
تخليقاً للمعنى والعاطفة ، فبعد أن يشير إلى نظام الروى أو القافية في الإنجليزية وغيرها من
حيث العطاء الصوتي يقول : « وكذلك قد يراعى في الألفاظ ناحية أدق وأخفى من هذه
وهي أن يكون بين أصواتها وبين الموضوع علاقة ، بحيث يكون فيها تقليد للشيء الموصوف
أو وحي إلى الخاطر يصعب تحديده ولكنه ملموس »^(٦٢) .

وإلى تلك الإمكانية الصوتية الخلاقة التي يضيفها الشاعر إلى إنجاز الوزن والقافية إذا
ما وفق إلى اختيار الكلمات ونسق بينها ، يشير لامبورن إذ يقول : « هناك في الشعر
موسيقى أعمق وأجمل مما ينجزه الوزن والقوافي ، وهذه الموسيقى تكمن في اختيار الشاعر
لل كلمات ذات النغم وترتيبها متآلفة »^(٦٣) .

وبديهي أن الناقد يقصد إلى الكلمات ذات النغم المناسب للمعنى أو للعاطفة التي تسود
العمل الشعري بأسره .

« الجنس بين لقافية وما تقدمها ، أورد الأعجاز على الصدور :

تناولنا في الفصل الثاني من هذا الباب نماذج من ضروب الصنعة العلائية ووسائلها في
محسنات اللفظ والمعنى ، ومهما يكن الرأي في هذا الجانب الفني للتعامل مع اللغة ،
فالثابت أن لبعض من أنماطه قدرات صوتية ذات شأن يمكن أن يفيد بها الفنان القادر ،
ومن ذلك نمط الجنس بين القافية وحشو البيت أورد الأعجاز على الصدور

٦١ - اللروميات ٢٠ / ٣٥٩ .

٦٢ - دليل آبر كرومى : قواعد النقد الأدبي : ٤٠ ترجمة الدكتور محمد عوض محمد : حه الشايع ، سرحمة
١٩٥٤ .

٦٣ - Lamborn E.A. Greening: The rudiments of Criticism (P.20,21 second edition. ١٩٢٥
Oxford, 1925.

ن المعرى :

مطيتى الوقت الذى ما امتطيته
وما أحد معطى والله حارمى
بودى ، ولكن المهيمن أمطانى^(٦٤)
وحارمى شيئاً ، إذا هو أعطانى^(٦٤)
فتراه يجانس بين القافية وكلمتى مطيتى وامتطيته فى صدر البيت الأول ، وبين قافية البيت
الثانى ، وكلمة « معطى » فى صدر البيت نفسه .
ويقول فى لزومية أخرى :

أريد ليان العيش فى دار شقوة
ويعجبني شيئان : خفض وصحة
وتأبى الليالى غير بخل وlian
ولكن ريب الدهر غير شيئانى
وما جبل الريان عندى بطائل
ولا أنا من خود الحسان بريان^(٦٥)

فتراه يصنع الصنيع نفسه ، فيرد الأعجاز على الصدور ، أو يجانس بين القوافى : ليان ،
وشيان ، وربان ، وبين ليان وشيئان وربان فى صدور الأبيات الثلاثة على الترتيب ، وفى
هذا الصنيع مالا يخفى من تمكين للقلوات الصوتية فى القوافى من أن تشع وتؤثر إذ هو
يكاد يكون لوناً داخلياً من ألوان التصريح .

ويورد الدكتور طه حسين نماذج لهذا الفن العلائى من اللزومية الدالية :
خوى دن شرب فاستجابوا إلى التقى
فيعسهم نحو الطواف خوادى^(٦٦)
ومن تلك النونية :

أوانى هم فألقى أوانى
وقد مر فى الشرخ والعنفسوان^(٦٧)

ويعلق على صنيع الرجل فيهما بقوله : « وأيسر ملاحظته فى هاتين القصيدتين وفى
أمثلهما بين قصائد اللزوميات ومقطوعاتها ... أن أبا العلاء يعنى فيها بالألفاظ أشد العناية
وأقواها ، كأنه قد أخذ على نفسه عهداً بأن يستخرج منها كل ما يستطيع استخراجَه ...
وهو يكره الألفاظ التى لا توافق بينها أحياناً على أن تلثم ... دون أن تغير من المعنى ،
ودون أن تنبو عن الطبع ، فإذا كان شئ من هذا النبو ، فلا بد من أن يحدث للسمع أو
للنفس لذة ما ، كهذا التخالف الذى يحدثه أصحاب الموسيقى بين الأنغام قاصدين له

(٦٤) اللزوميات . ٥٣٨/٣ .

(٦٥) السابق ٥٤١ لياك (تشديد الياء) . مماطله ، غير شيأى . غير بصارى الطائل : المنفعة .

(٦٦) اللزوميات . ٣٦٩/١ .

(٦٧) السابق . ٥٧٩/٢ . أوانى . مر . حى . أنه . الخانة . ثوب والحين ، وهى جمع كلمة آونة .

عامدين إليه يتخذونه جزءاً من نظامهم الموسيقى»^(٦٨) . ويقول كذلك إنه يتعين على الكتاب والشعراء « أن يقدروا أن للألفاظ في نفسها قيمة ذاتية ، إن صح هذا التعبير ، تقدرها الأذن وتحدث في النفس لذة موسيقية خاصة لا ينبغي أن يهملها الأديب » ثم يخلص إلى القول « والمهم هو أن أبا العلاء لم تصرفه فلسفته العليا ، ولا زهده في زخرف الحياة عن جمال اللفظ وزينته ، وعن تكلف هذه الزينة وذلك الجمال »^(٦٩) .

* انتشار حرف الروى في نسيج الصياغة :

ويلاحظ أن جيشان العاطفة وصدق تمثيلها للتجربة ، كثيراً ما كان يمكن لحرف الروى من أن ينبث في تضاعيف الصياغة ، ومن ثم تتوهج بعطاء صوتي يكون في كل بيت بمثابة روافد مثرية للتأثير الموسيقى للقافية ، ولعله من المراتى أن نستشهد في هذا المقام بقصيدة من السقط ولزومية عرضنا لهما من خلال دراستنا لأثر الخيال العلاني في الوحدة الفنية والتصوير .

١ - ولننظر أولاً في أبيات السقط التونية التي استكنه الرجل فيها ذاته وعالمه وقدم بها لقصيدته :

علاني .. فإن يفض الأمانى فني ، والظلام ليس بفان

فلاستقراء التطبيقى دال على أن المقدمة ، وهى أربعة وعشرون بيتاً لا يخلو أى من أبياتها من تكرار حرف الروى ، وهو النون ، في نسيج صياغته ، بل إن بعض الأبيات ليتكرر الحرف فيها سبع مرات بما يكاد يشمل كلمات البيت كلها تقريباً ، ويلفتنا في هذا الخصوص أيضاً أن حرف النون موجود في كلمتى « فني وفان » بمطلع القصيدة

وسبق أن ذكرنا تفصيلاً أن العاطفة السائدة في تلك المقدمة هى عاطفة الإحساس القامر بلا جدوى الحياة وبتعاسة المصير الإنسانى فيها ، ومن ثم يكون الفناء محور الواقع النفسى للرجل ولب عاطفته التى سادت التجربة ، فحرف النون الذى ستتابع انبثاقه في النسيج الشعرى للأبيات ، هو حرف الروى وهو الحرف البارز صوتياً في كلمة فناء التى لا يخفى أنها جوهر التجربة كما أسلفنا :

(٦٨) طه حسين : مع أسرى العلاء في - ج ٢ - ص ٣٩٩ .

(٦٩) نسيج - ص ٢٠٢ .

رقم البيت	عدد مرات ورود النون	الكلمات التي ورد بها الحرف
الأول	ست مرات	علاني - إن - الأمانى - فنيست - فإن .
الثاني	سبع مرات	إن - تناسيتا - أناس - اجعلاني - من تذكران - تنوين كلمة « أناس » .
الثالث	سبع مرات	التنوين في كلمة « ليل » - النون المضعفة في « كأنه » - الحسن - وإن - كان - الطيلسان .
الرابع	ثلاث مرات	ركضنا - النجم - حيران .
الخامس	خمس مرات	أردنا - الزمان - التنوين في كلمة « مدح » شغلنا - الزمان .
السادس	خمس مرات	النون المضعفة في كلمة « فكأنى » تنوين كلمة « طفل » (تكرر النون في) « عنفوان » .
السابع	ست مرات	تنوين « عروس » - من - الزنج - تنوين « قلائد » - من - جمان .
الثامن	سبع مرات	النوم - عن - جفوني - الأمن - عن - الجبان .
التاسع	أربع مرات	تضعيف النون في « كأن » وتكرارها في « معتنقان » .
العاشر	أربع مرات	لجتين - من - الحندس - الفرقدان .
الحادى عشر	سبع مرات	تكرارها في « نحن » وفي « ينقذنا » وفي نجمان غرقان .
الثانى عشر	أربع مرات	التنوين في « سهيل » كوجنة - اللون - الخفقان .
الثالث عشر	أربع مرات	التنوين في « مستبدا » والتضعيف في « كأنه » الفرسان .
الرابع عشر	مرتان	تنوين « احمرار » - الغضبان .

رقم البيت	عدد مرات ورود النون	الكلمات التي ورد بها الحرف
الخامس عشر	ثلاث مرات	تنوين «دما» - تنوين «رحمة» - الشعران .
السادس عشر	مرتان	تنوين «كساع» - قدمان .
السابع عشر	مرتان	من - الزعفران .
الثامن عشر	أربع مرات	نضا - نسر - تنوين «سيفاً» بالطيران .
التاسع عشر	خمسة مرات	تنوين «وبلاد» - ذنب - السرحان - بين السرحان .
العشرون	أربع مرات	عيون - عيناً - تنوين «محجر» - أجفان .
الحادي والعشرون	خمسة مرات	من - الشهيدان - تنوين «على» نجله - شاهدان .
الثاني والعشرون	مرتان	فجران - شفقان .
الثالث والعشرون	مرتان	تنوين «مستعدياً» - الرحمن .
الرابع والعشرون	خمسة مرات	الأوان - تنوين «جلود» تنوين «جد» منهم - أوان .

٢ - أما النموذج الثاني الذي سنطبق عليه ، استقرأء لانتشار حرف الروى في نسيج الصياغة ، فهو تلك اللزومية اللامية التي مطلعها :

كل على مكروهه مبسل وحازم الأقوام لا ينسل^(٧٠)

وقد رأينا الرجل يدين فيها الكينونة الإنسانية ، ويدعو إلى تعطيل الحياة بتجنب الزواج والإنسال ، ويرى أبو العلاء أن فسولة البشرية تتمثل جليلة في التقاعس عن الأخذ بهذا التعطيل رغم اليقين التام بأنه المخلص من شرور الحياة ولاجلدواها ، ومن ثم فلا حل عند الرجل سوى الطوفان .

فتعطيل الإنسال إذن هو الفكرة الرئيسية التي تحولت إلى عاطفة سائدة في التجربة وبالتالي فهو البؤرة التي تتخلق من طبيعتها الصور والإيحاءات ، وقد ألقى ذلك بظله على الصياغة صوتياً ، فرأينا حرف الروى ، اللام ، وهو حرف رئيسى في كلمة « نسل » التي هي بدورها اللفظ المحورى الذى يمكن اعتباره رمزاً لمادة التجربة كما يقول آبر كرومبى^(٧١) رأينا حرف اللام هنا -- أسوة بحرف النون في النص السابق -- ينتشر بفعل

(٧٠) انظر مبادئ ٢٨١/٢ .

(٧١) آبر كرومبى : قواعد النقد الأدبى : ٦٣ .

العاطفة في نسيج التشكيل المادي للتجربة ، فيتخلق في الكلمات إثراء للطاقة الموسيقية ، وتمكيناً لها - خاصة في القافية - من الإيحاء بكنه العاطفة السائدة ، ويمكن تمثل ذلك تطبيقاً على النحو التالي :

رقم البيت	عدد مرات ورود اللام	الكلمات التي ورد بها الحرف
الأول	سبع مرات	تضعيف اللام في «كُل» - على - مبسل - الأقوام - لا - ينسل .
الثاني	أربع مرات	فسل - عالنا - والدنا - أفسل .
الثالث	ست مرات	لو - تعلم - التحل - لم - جبل - تعسل .
الرابع	مرتان	لكنه - يكسل .
الخامس	ست مرات	الأرض - للطوفان - لعلها «اللام الثانية مضعفة» - تغسل .
السادس	ثلاث مرات	على - المرسل - المرسل .
السابع	مرتان	أفعال - عسل .
الثامن	خمس مرات	الوغي - بأسلاً - الموت - حملته - أبسل .
التاسع	ثلاث مرات	المستعذب - وتكرارها في «السلسل» .
العاشر	ثلاث مرات	جميلاً - لم - يوسل .

ونلاحظ من التطبيق السابق ، أن ما يمكن أن نسميه بأبيات الذروة في اللزومية كانت هي بالتحديد موضع الذروة في استخدام اللام ، فمعايشتنا السابقة للنص تدل على أن الأبيات : الأول والثالث والخامس والثامن هي ذروة الحشد العاطفي للتجربة مجسدة في الصياغة ، ذلك أن البيت الأول يؤكد لقضيتين أساسيتين في الكون العلوي وهما أن الإنسان مجبر لا مختار ، وأنه من الخير الواجب تعطيل الحياة بعدم الإنسال والبيت الثالث ذروة سخرية الرجل واستهجانه بني الإنسان الذين لا يتوقفون عن مأساة الحياة رغم لا جدواها ومعاناة الآلام فيها وتربص الموت المحتوم في كل مكان وفي أي وقت بها ، والبيت الخامس تكريس لسيادة العدم في الرؤية العلائقية للوجود ، فالطوفان عوضاً عن

تخاذل الإنسان في تعطيل الحياة ، هو البديل الذي يحقق ذلك ، أما البيت الثامن فهو تكثيف للعجز الإنساني الكامل في مواجهة جبروت الموت .. يقول الرجل في تلك الأبيات الأربعة :

كل على مكروهه مبسل	وحازم الأقوام لا ينسل
لو تعلم النحل بمشتارها	لم ترها في جبل تعسل
والأرض للطوفان مشتاقة	لعلها من درن تغسل
ومن يكن يوم الوغنى بأسلا	فالموت في حملته أبسل

وقد وردت اللام في البيت الأول سبع مرات وفي كل من الثالث والخامس ست مرات ، وفي البيت الثامن خمس مرات ، وذلك وفقاً لترتيب الأبيات في مجمل اللزومية كالموضح في الجدول السابق..

ويقول آبر كرومبي فيما تضيفه الصياغة المواتية إلى الوزن والقافية من قدرات على تصوير المعاناة بالموسيقى : « وهذه الخاصية للكلمات ينظر فيها إلى كل كلمة على حدة وتأثير أصواتها ، ولكن هناك ناحية أخرى لتأثير الكلمات ، وهي التي ننظر فيها إلى الكلمات متتالية متعاقبة ، وهذا هو ما يعبر عنه بالانسجام أو موسيقى اللفظ Rythm فهنا لا ننظر إلى الأصوات المقطعية ونوعها ، بل إلى تموجات الأصوات ، وإلى مقدارها في عدة جمل ، وهذا الاختلاف في المقدار قد يكون راجعاً إلى اختلاف في قوة الصوت وضعفه أو في طوله وقصره ، أو في ارتفاعه وانخفاضه و التموجات الصوتية عبارة عن تعاقب كل هذه الاختلافات الصوتية أو بعضها بطريقة جلية واضحة ، وهذه الموسيقى اللفظية هي بلا شك أهم وسائل الانتفاع بالأصوات في فن الأديب ، لأن هذا الانسجام هو أكبر عامل في الإيحاء بذلك الجزء من العاطفة أو الشعور الذي لا يمكن أن تحيا التجارب بغيره » (٧٢) .

ولو تجاوزنا عما أفاد به المعري من طاقات صوتية ثرية ، لدها فن اللزوم المركب الذي أنجزه على اعتبار أنه تكثيف لقدرات القافية ، التي هي الركيزة المحورية للموسيقى ، ونظرنا فيما عول عليه من وسائل صوتية إضافية فصلناها وتمثلت في محاكاة المعنى بموسيقى الكلمات ، والتجنيس بين القافية وحشو البيت ، وانتشار حرف الروى في نسيج الصياغة ، لرأينا أبا العلاء قد أفاد على نحو ممتاز من تلك الوسائل الصوتية النابعة من موسيقى الكلمات والحروف وفقاً لما أشار إليه آبر كرومبي ، وقد رأينا كيف أن ذلك أتاح له أن يستثمر تلك الطاقة ، فضلاً عما وفره التزام مالا يلزم والتصريع والقافية برويها الأساسي ، من الإيحاء بكنه العاطفة التي سادت تجاربه الفنية وأنماط معاناته .

(٧٢) آبر كرومبي : قواعد النقد الأدبي : ٤١ .

خاتمة

أما بعد ...

فذلكم هو أبو العلاء المعري ، وقد عايشناه نمطاً شديداً التفرد من البشر ، وشاعراً مبتاقيزيقياً متأملاً ذا تجربة روحية عمقت ورحبت لتشمل الكون بأسره ، ومفكراً جسوراً دفعه نزوعه الغريزي إلى المطلق ، وكلفه غير المحدود بالحقيقة ، واستلهامه لحياته وحياة الخليقة المتسم بذاتية شديدة في التجربة ، وشمولية إنسانية في المعاناة ، وكذلك استشعاره العبث والاغتراب في النفس وفي الكون والكائنات ، دفعه كل ذلك إلى ألا يصدف عن أن يعرف بالعقل والبصيرة والإحساس دون حرج أو تشتت أو تردد ، وأن يصوغ معرفته المحسوسة صياغة الفنان العبقرى المقتدر على لغته وأدوات فنه ، والواعى بمجال عبقريته - فكراً وفناً - وعياً يدعو إلى الدهشة والإجلال حقاً .

وغاية مايطمح إليه الباحث ، أن يكون قد وفق بفضل ونعمة من الله إلى إخضاع قضايا بحثه المتشعبة والعسيرة للدراسة المنهجية المتأنية التي تتأبى على الأحكام المسبقة الجاهزة ، وتتجاوز التعميم إلى التخصيص ، وتتخذ من التجريد النظرى سبيلاً إلى التحليل الفنى والتطبيق والمقارنات واستخلاص النتائج وترجيح الأحكام .

ومؤكد أن أخطر مايقع فيه باحث من وهم ضال ، أن يعتقد صدوره في بحثه عن فراغ ، ومن ثم يجحد جهود السابقين ، أو انتهاءه فيه إلى كمال ، فيصادر مسبقاً جهود اللاحقين ، وذلك وهم ضال لأنه يتجاهل حقيقة لا يجوز الخلاف عليها وهي أن معطيات العلوم والفنون إن هي إلا حلقات متتابعة عبر الزمن لا يملك حاضرها إلا أن يفيد بماضيها وأن يمهد لآتيها ، وليس في ذلك ماينكر تفاوت الجهود ، واختلاف منجزات الباحثين ومايضيفونه للرصيد الإنساني العام في العلم والفكر والفن .

المصادر والمراجع

أ - المصادر والمراجع العربية .

القرآن الكريم :

إبراهيم زكى خورشيد وزميلاه :

- ١ - دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة العربية - مادة « أبو العلاء » -
كتاب الشعب سنة ١٩٦٩ .

إبراهيم عبد القادر المازني :

- ٢ - بحث بعنوان : أبو العلاء شاعر إنسانى - المهرجان الألفى - دمشق -
سنة ١٩٤٥ .
- ٣ - صندوق الدنيا : الدار القومية للطباعة والنشر - سبتمبر ١٩٦٠ م .
- ٤ - حصاد المهشيم : طبعة دار الشعب - القاهرة (د.ت) .
- ٥ - ديوان المازني : مطبعة البوسفور (د.ت) .

إبراهيم مصطفى :

- ٦ - بحث بعنوان : أبو العلاء المعرى وعلم النحو - ضمن المهرجان الألفى
لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العلمى العربى دمشق
١٩٤٥ م .

آبر كرومبى : لاسل :

- ٧ - قواعد النقد الأدبى - نقله إلى العربية الدكتور محمد عوض محمد
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - سنة ١٩٥٤ م .

ابن الأثير : أبو الحسن على بن أبى الكرم محمد :

- ٨ - الكامل فى التاريخ - دار الفكر ، بيروت - ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .

ابن الأثير : نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الملقب بضياء الدين :

٩ - المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر - تحقيق الدكتور أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة (أربعة أجزاء) الأول والثاني والثالث : طبعة مطبعة نهضة مصر - الطبعة الأولى سنوات : ١٩٥٩ ، ١٩٦٠ ، ١٩٦٢م والجزء الرابع - طبعة مطبعة الرسالة (د.ت) .

أبو القاسم الشابي :

١٠ - أغاني الحياة « ديوان الشابي » - دار مصر للطباعة - الطبعة الأولى - سنة ١٩٥٥م .

أبو القاسم محمد كرو :

١١ - الشابي .. حياته وشعره - منشورات المكتبة العلمية ومطبعتها ، بيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٥٤م .

أحمد أمين ، وزكي نجيب محمود (الدكتور) :

١٢ - قصة الفلسفة الحديثة - طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - سنة ١٩٣٦م .

أحمد رامي : ديوان رامي :

١٣ - ديوان رامي من الشرق والغرب العدد ١٤٢ سنة ١٩٦٥م .

أحمد الشايب :

١٤ - أبو العلاء المعري : شاعر أم فيلسوف ؟ بحث ضمن المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٤٥م .

أرسطو طاليس :

- ١٥ - علم الأخلاق إلى نيقوماخوس .
١٦ - الكون والفساد ، يتلوه كتاب « في ميليسوس وفي إكسينوفان وفي
غرغياس » ترجمهما من الإغريقية إلى الفرنسية وصدرهما بمقدمة وعلق
عليهما بارتلمى سانتيلير . ونقلهما إلى العربية أحمد لطفى السيد - طبعة
دار الكتب المصرية - الأول ١٩٢٤ والثاني ١٩٣٢ م .

إسحق رمزى :

- ١٧ - علم النفس الفردى - أصوله وتطبيقه - منشورات جماعة علم النفس
التكامل - طبعة دار المعارف سنة ١٩٤٦ م .

الأشعرى : أبو الحسن على بن إسماعيل :

- ١٨ - مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين - مكتبة النهضة المصرية -
الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م .

الأصمعى : أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك :

- ١٩ - الأصمعيات : تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد
هارون - دار المعارف - الطبعة الثانية - ١٩٦٤ م .

الأعشى : ميمون بن قيس :

- ٢٠ - ديوان الأعشى الكبير : شرح وتعليق الدكتور محمد محمد حسين ، دار
النهضة العربية - بيروت - ١٩٧٤ م .

إلياس سعد غالى :

- ٢١ - بحث بعنوان : أبو العلاء المعرى واللغة .
مجلة اللسان العربى ، العدد ١٦ ج ١ - الرباط - المغرب -
١٩٧٨ م .

امرؤ القيس : حندج بن حجر :

- ٢٢ - شرح ديوان امرؤ القيس ومعه أخبار المراقشة وأشعارهم - حسن السنلوبى المكتبة التجارية الكبرى - مطبعة الاستقامة ، الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٣هـ .

أمين الخولى :

- ٢٣ - رأى فى أبى العلاء طبعة جماعة الكتاب - ١٣٦٣هـ .

أمين الريحانى :

- ٢٤ - الريخانيات : المطبعة العلمية ليوسف صادر - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٢٣ - ١٩٢٤م .

ابن الأنبارى : أبو البركات عبد الرحمن بن أبى الوفاء :

- ٢٥ - نزهة الألبا فى طبقات الأدبا - طبعة تعريف القدماء .

أنيس المقدسى : الدكتور :

- ٢٦ - بيئة المعرى وأثرها فى شعره - عدد الهلال الخاص عن أبى العلاء يونيو سنة ١٩٣٨م .
- ٢٧ - أمراء الشعر فى العصر العباسى : دار العلم للملايين ، الطبعة الثامنة بيروت سنة ١٩٦٩م .
- ٢٨ - الروح العلائية وأثرها فى أدبنا الحديث - بحث ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العلمى العربى - دمشق ١٩٤٥م .

البجترى : أبو عبادة الوليد بن عبيد :

- ٢٩ الديوان : تحقيق حسن كامل البصيرفى - طبعة دار المعارف ج ١ ، ج ٢ : الطبعة الثالثة .
- ج ٤ : الطبعة الثانية .

بدر شاكر السياب :

٣٠ - الديوان - طبعة دار العودة - بيروت ١٩٧١ م .

البديعى الدمشقى : يوسف :

٣١ - الصبح المنبى عن حيشة المتنبى - طبعة تعريف القدماء .

البطليوسى : أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد :

٣٢ - شرح المختار من لزوميات أبى العلاء . القسم الأول ، تحقيق وتقديم
دكتور حامد عبد المجيد - طبعة دار الكتب سنة ١٩٧٠ م .

ابن بطوطة : أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتى :

٣٣ - تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار - طبعة تعريف
القدماء .

البلاذرى : أحمد بن يحيى بن جابر :

٣٤ - فتوح البلدان - نشر الدكتور صلاح الدين المنجد ، طبعة مكتبة النهضة
المصرية . (د. ت) .

ابن تغرى بردى : يوسف بن الأمير سيف الدين :

٣٥ - النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة - طبعة تعريف القدماء .

أبو تمام : حبيب بن أوس الطائى :

٣٦ - ديوان أبى تمام بشرح التبريزى ، تحقيق محمد عبده عزام - دار المعارف
سنوات : ١٩٥٧ ، ١٩٦٤ ، ١٩٦٥ م .

توفيق الحكيم :

٣٧ - زهرة العمر : مكتبة الآداب الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٤ م .

توماس : هنرى ودانالى :

٣٨ - أعلام الفكر الأوروبى من سقراط إلى سارتر - ٢ ترجمة منان
نوبه الحلال فبراير سنة ١٩٧٧ م .

العالى : أبو منصور :

- ٣٩ - تنمة يتيمة الدهر : طبعة تعريف القدماء .
٤٠ - يتيمة الدهر : طبعة الصاوى ، الطبعة الأولى ١٩٣٤ م .

جابر أحمد عصفور : الدكتور :

- ٤١ - الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى - طبعة دار المعارف
١٩٧٣ م .

الجساحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر :

- ٤٢ - البخلاء : تحقيق الدكتور طه الحاجرى - طبعة دار المعارف
(د. ت.) .

جبران خليل جبران :

- ٤٣ - المواكب - مكتبة صادر - بيروت - ١٩٥٠ م .

الرجانى : عبد القاهر :

- ٤٤ - أسرار البلاغة : شرح أحمد مصطفى المراغى - مطبعة الاستقامة -
القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٤٨ م .

جميل بن معمر :

- ٤٥ - ديوان جميل بثينة - طبعة دار صادر - بيروت - لبنان ١٩٦٦ م .

حافظ إبراهيم :

- ٤٦ - ديوانه - الجزء الأول ، ضبط وتصحيح وشرح أحمد أمين وزميليه -
المطبعة الأميرية - الطبعة السابعة - ١٩٥٥ م .

حامد عبد القادر :

- ٤٧ - فلسفة أبى العلاء مستقاة من شعره .
طبعة لجنة البيان العربى القاهرة ١٩٥٠ م .

ابن حجر العسقلاني : أبو الفضل أحمد بن علي :

٤٨ - لسان الميزان - طبعة تعريف القدماء .

ابن حزم : أبو محمد علي :

٤٩ - الفصل في الملل والأهواء والنحل .

طبعة المثني ببغداد - والخانجي بمصر (د.ت) .

حسن حنفي : الدكتور :

٥٠ - ضمن ندوة مكتوبة عن الاغتراب - مجلة عالم الفكر - المجلد العاشر -
العدد الأول (إبريل ، مايو ، يونيو سنة ١٩٧٩ م) الكويت .

حسن ظاظا : الدكتور :

٥١ - كلام العرب : من قضايا اللغة العربية .

مطبعة المصري بالإسكندرية سنة ١٩٧١ م .

الخطيب البغدادي : أبو بكر أحمد بن علي :

٥٢ - تاريخ مدينة السلام . طبعة تعريف القدماء .

ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد :

٥٣ - المقدمة المكتبة التجارية بمصر (د.ت) .

ابن خلكان : أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم :

٥٤ - وفيات الأعيان في ألسنة أبناء الزمان . طبعة تعريف القدماء .

ابن الدمينة . عبد الله :

٥٥ - ديوانه . نسخة أبي العباس نجاشي ومحمد بن حيدر
الطبعة المأثورة « كنه الشعر » . طبعة المأثورة سنة ١٩٥٩ م .

دولويه - روبير :

- ٥٦ - كامى والتمرد - نقله عن الفرنسية : الدكتور سهيل إدريس - بيروت -
الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥ م .

دى بور ، ت . ج :

- ٥٧ - تاريخ الفلسفة فى الإسلام : ترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادى
أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ١٩٥٤ م .

ديهاميل : جورج :

- ٥٨ - دفاع عن الأدب : ترجمة وتعليق الدكتور محمد مندور .
سلسلة من الشرق والغرب - العدد ٦٦ - الدار القومية للطباعة
والنشر (د.ت) .

الدهسى : أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد :

- ٥٩ - تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام . طبعة تعريف القدماء .
والمجلد رقم (١٦) المخطوط ، تحت رقم ٤٢ تاريخ بدار الكتب .

ذو الرمة : غيلان بن عقبة العدوى :

- ٦٠ - الديوان : تصحيح وتنقيح كارليل هنرى هيس .
طبعة كمبريدج سنة ١٩١٩ م .

ابن رشد :

- ٦١ - الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة . تقديم وتحقيق الدكتور محمد
قاسم مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٥٥ م .

ابن رشيق القيروانى : أبو الحسن على :

- ٦٢ - العملة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده . تحقيق محمد محبى الدين
عبد الحميد - دار الجيل - بيروت - لبنان - الطبعة الرابعة ١٩٧٢ م .

ابن الرومى : أبو الحسن على بن العباس بن جريج :

- ٦٣ - ديوانه (خمسة أجزاء) ، تحقيق الدكتور حسين نصار - مطبعة دار الكتب (الهيئة المصرية العامة للكتاب) .
سنوات : ١٩٧٣ ، ١٩٧٤ ، ١٩٧٦ ، ١٩٧٧ ، ١٩٧٩ م .

زكريا إبراهيم : الدكتور :

- ٦٤ - مشكلة الفن . مطبعة مكتبة مصر (د.ت) .

زكى مبارك : الدكتور .

- ٦٥ - بحث بعنوان : هل كان المعري يكره الدنيا ؟
عدد الهلال الخاص عن أبى العلاء المعري يونيو سنة ١٩٣٨ م .

الزنجشبرى : أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي :

- ٦٦ - الكشف . طبعة تعريف القدماء .

سارتر : جان بول :

- ٦٧ - الوجودية مذهب إنسانى . ترجمة عبد المنعم حفى ، مطبعة الدار المصرية - الطبعة الأولى ١٩٦٤ م .

سامى الكيالى :

- ٦٨ - بحث عن الاضطراب السياسى فى عصر أبى العلاء وأثره فى بيئته
وشعره : ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء .
مطبوعات المجمع العلمى العربى - دمشق سنة ١٩٤٥ م .

سبط ابن الجوزى : يوسف بن قزأوغلى شمس الدين :

- ٦٩ - مرآة الزمان فى تاريخ الأعيان . طبعة تعريف القدماء .

السبكى : تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين السبكى :

- ٧٠ - طبقات الشافعية الكبرى . المطبعة الحسينية المصرية . الطبعة الأولى .
(د.ت) .

ابن سلام الجمحي : محمد :

- ٧١ - طبقات فحول الشعراء . شرح محمود محمد شاكر .
مطبعة المدني - القاهرة (د.ت) .

السمعاني : أبو سعد عبد الكريم بن أبي بكر :

- ٧٢ - الأنساب . طبعة تعريف القدماء .

سيبويه : أبو بشر عمرو عثمان بن قنبر :

- ٧٣ - الكتاب - تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون .
الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٧ م .

ابن سينا : أبو علي الحسين بن عبد الله :

- ٧٤ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعات .
مطبعة الجوائب - القسطنطينية - الطبعة الأولى سنة ١٢٩٨ هـ .

السيوطي : جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر :

- ٧٥ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة . طبعة تعريف القدماء .
وكذلك الكتاب بتحقيق محمد أبو الفضل ، ط الأولى ، الحلبي (د.ت) .
ابن الشحنة : أبو الوليد محمد بن محمد :
٧٦ - روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر . طبعة تعريف القدماء .

ابن شرف القيرواني : أبو عبد الله محمد بن أبي سعيد بن أحمد :

- ٧٧ - أعلام الكلام - مكتبة الخانجي - الطبعة الأولى ١٩٢٦ م .

شفيق مقار :

- ٧٨ - مقدمة عن اللامعقول والعبث . كتاب : خمس مسرحيات طليعية ..
تأليف يوجين أونيسكو .
مسرحيات عالمية . العدد ٣٦ القاهرة ١٩٦٦ م .

الشهرستاني : أبو الفتح عبد الكريم :

- ٧٩ - الملل والنحل - على هامش الفصل لابن حزم .
طبعة المثني ببغداد ، والخانجي بمصر (د.ت) .

شوقي ضيف : الدكتور :

- ٨٠ - فصول في الشعر ونقده . طبعة دار المعارف بمصر ١٩٧١ م .
٨١ - الفن ومذاهبه في الشعر العربي . دار المعارف ، الطبعة الخامسة ١٩٦٥ م .
٨٢ - الفن ومذاهبه في النثر العربي . دار المعارف ، الطبعة الثالثة ١٩٦٠ م .

الصفدي : صلاح الدين أبو الصفا خليل بن أيك :

- ٨٣ - نكت الهميان في نكت العميان . طبعة تعريف القدماء .
٨٤ - الوافي بالوفيات : طبعة تعريف القدماء .
٨٥ - الغيث المسجم : شرح لامية العجم للطغرائي . ضمن تعريف القدماء .

صلاح عبد الصبور :

- ٨٦ - ديوان رحلة في الليل وقصائد أخرى .
الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٠ م .

طاش كبرى زاده : أحمد بن مصطفى :

- ٨٧ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة . ط دار الكتب الحديثة (د.ت) .

ابن طباطبا العلوي :

- ٨٨ - عيار الشعر : تحقيق الدكتور طه الحاجري والدكتور محمد زغلول سلام . المكتبة التجارية ، القاهرة ١٩٥٦ م .

الطبرسي : أبو منصور أحمد بن أبي طالب :

- ٨٩ - الاحتجاج . طبعة تعريف القدماء .

ابن طفيل : أبو بكر محمد :

- ٩٠ - حى بن يقظان : تقديم وتحقيق فاروق سعد ، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت ، الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .

طه حسين : الدكتور :

- ٩١ - تجديد ذكرى أبى العلاء - ضمن المجلد العاشر من مجموعة أعماله الكاملة . الطبعة الأولى ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٤م .
٩٢ - مع أبى العلاء فى سجنه . ضمن المجلد العاشر المشار إليه قبلاً .
٩٣ - تعريف القدماء بأبى العلاء « إعداد لجنة برئاسة الدكتور طه حسين » ، القاهرة - مطبعة دار الكتب المصرية . ١٣٦٣هـ . ١٩٤٤م .

طه الراوى :

- ٩٤ - بحث بعنوان : سر الخلود فى شعر أبى العلاء . ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى .
مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق - يونيو ١٩٤٥م .

عائشة عبد الرحمن : الدكتورة :

- ٩٥ - أبو العلاء المعرى .
سلسلة الأعلام طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥م .
٩٦ - الحياة الإنسانية عند أبى العلاء . مطبعة المعارف مصر ١٩٤٤م .

عباس محمود العقاد :

- ٩٧ - رجعة أبى العلاء - دار الهلال - الطبعة الثانية ١٩٦٦م .
٩٨ - الفصول - دار الكتاب اللبناني - الطبعة الثانية ١٩٦٧م .
٩٩ - مقدمة بعنوان « الشعر ومزاياه » عن الطبعة الأولى للجزء الثانى من ديوان شكرى ١٩١٣ : ديوان عبد الرحمن شكرى ، جمع وتحقيق نقولا يوسف - منشأة المعارف بالأسكندرية - الطبعة الأولى ١٩٦٠م .

١٠٠ الديوان في الأدب والنقد (تأليف العقاد والمازني) مطبوعات الشعب - الطبعة الثالثة (د.ت) .

١٠١ ساعات بين الكتب -- مكتبة النهضة مطبعة السعادة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٠ م .

١٠٢ - الله - الهلال العدد ٢٠٧ سنة ١٩٦٨ م .

١٠٣ - ديوان العقاد (أربعة أجزاء في مجلد واحد) - مطبعة المقتطف والمقطم ١٩٢٨ م .

١٠٤ - أشتات مجتمعات في اللغة والأدب . طبعة دار المعارف ١٩٦٣ م .

العباسي : أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن :

١٠٥ - معاهد التنصيص على شرح شواهد التلخيص . طبعة تعريف القدماء .

عبد الرحمن شكري :

١٠٦ - بحث بعنوان : المعري .. هل كان سابقاً لعصره ؟

عدد الهلال الخاص عن أبي العلاء المعري يونيو ١٩٣٨ م .

١٠٧ - ديوان عبد الرحمن شكري (ثمانية أجزاء في مجلد واحد) جمع وتحقيق نقولا يوسف ، توزيع منشأة المعارف باسكندرية ١٩٦٠ م .

عبد العزيز الميمنى الراجكوتى :

١٠٨ - أبو العلاء وما إليه . طبعة المطبعة السلفية . القاهرة ١٣٤٤ هـ .

١٠٩ - فائت شعر أبي العلاء . جمعه عبد العزيز الميمنى الراجكوتى طبعة المطبعة السلفية : القاهرة ١٣٤٥ هـ .

عبد المتعال الصعيدي :

١١٠ - مختارات الشعر الجاهلي أو دواوين الشعراء الستة الجاهليين .

مكتبة القاهرة - المطبعة المنيرية - الطبعة الثانية ١٢٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

ابن العديم : صاحب كمال الدين :

١١١ - الإيصاد والتحري في دفع الظلم والتحري عن أبي العلاء المعري .

طبعة تعريف القدماء .

عز الدين إسماعيل : الدكتور :

١١٢ - التفسير النفسى للأدب .

دار العودة - دار الثقافة - بيروت - ١٩٦٣ م .

عزة هيكل : الدكتورة :

١١٣ - بحث بعنوان : أندريه مالرو .. قدر الإنسان .

مجلة عالم الفكر ، المجلد الثامن العدد الثالث . الكويت ديسمبر

١٩٧٧ م .

أبو العلاء المعرى : أحمد بن عبد الله بن سليمان :

١١٤ - شروح سقط الزند . طبعة دار الكتب . القاهرة ١٩٤٨ م (خمسة مجلدات) .

١١٥ - لزوم مالا يلزم : طبعة دار صادر ، دار بيروت ١٩٦١ م (مجلدان) .

١١٦ - رسائل أبى العلاء المعرى : شرح شاهين عطية ، المطبعة الأدبية - بيروت - ١٨٩٤ م .

١١٧ - الفصول والغايات : ح ١ - تفسير ونشر محمود حسن زنائى - الطبعة الأولى - القاهرة - ١٩٣٨ م .

١١٨ - لزوم مالا يلزم : ح ١ شرح وتحقيق إبراهيم الإييارى - لجنة إحياء آثار أبى العلاء - مطبعة وزارة التربية والتعليم - ١٩٥٩ م .

١١٩ - اللزوميات : شرح وتعليق عزيز زند - مطبعة المحروسة - مجلدان - ١٨٩١ ، ١٨٩٥ م .

١٢٠ - ملقى السيل - ضمن « رسائل البلغاء » جمع محمد كرد علي ، طبعة دار الكتب العربية - مصطفى الحلبي - ١٩١٣ م .

١٢١ - رسالة الغفران : تحقيق الدكتورة بنت الشاطىء . دار المعارف ١٩٥٠ .

١٢٢ - شرح التنوير على سقط الزند : لأبى يعقوب يوسف بن طاهر الخنويى - طبعة المكتبة التجارية بمصر . (د.ت) .

العلبوى : يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم .:

١٢٣ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم الإعجاز : ثلاثة أجزاء فى ثلاثة

مجلدات ، نصحيح سيد بن على المرحصى . طبعة المقتطف ١٣٣٢ هـ /

١٩١٤ م .

ابن العماد : عبد الحى أحمد بن محمد :

١٢٤ شذرات الذهب فى أخبار من ذهب . طبعة تعريف القدماء .

عمر فروخ :

١٢٥ حكيم المعرة : مطبعة الكشف - الطبعة الثانية - بيروت ١٩٤٨ م .

العيسى : محمود بن أحمد بن موسى :

١٢٦ - عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان . طبعة تعريف القدماء .

الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد بن محمد :

١٢٧ - الحكمة فى مخلوقات الله .

مطبعة السعادة ، الطبعة الثانية ، مصر ١٩٠٨ م .

١٢٨ المصنوعون به على غير أهله : ضمن مجلد يضمه بالإضافة إلى « إلهام

العوام عن علم الكلام » و « المنقذ من الضلال » ، بدمشق ١٤١٤ م .

عن الطبع ، والمجلد تحت رقم ١٤١٤٠ بمكتبة جامعة الإسكندرية .

غليوم « جيوم » : الفريد :

١٢٩ - المعرى فى نظر المستشرقين : بحث ضمن المهرجان الألهى لأبى المعاء

المعرى : مطبوعات الجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٤٥ م .

أبو الفداء : إسماعيل بن على بن الأفضل :

١٣٠ المختصر فى أخبار البشر . طبعة تعريف القدماء .

فخرى البسارودى :

١٣١ - المعرى والموسيقى : بحث ضمن المهرجان الألهى لأبى المعاء المعرى .

مطبوعات الجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٤٥ م .

فرويد : سيجموند :

١٣٢ تفسير الأحلام : ترجمة مصطفى صفوان ، مراجعة الدكتور مصطفى

زيور . دار المعارف مصر (د.ت) .

ابن فضل الله العمرى : شهاب الدين أبو العباس أحمد :
١٣٣ - مسالك الأبصار في ممالك الأمصار . طبعة تعريف القدماء .

فال : جان :

١٣٤ - الفلسفة الوجودية : ترجمة تيسير شيخ الأرض .
دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٨ م .

القالي : أبو علي إسماعيل بن القاسم :

١٣٥ - الأمالي : طبعة دار الكتب المصرية - الطبعة الثانية - ١٩٢٦ م .
١٣٦ - ذيل الأمالي والنوادر .
طبعة دار الكتب المصرية . الطبعة الثانية - ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٦ م .

القفطى : أبو الحسن علي بن يوسف :

١٣٧ - إنباه الرواة على أنباه النحاة . طبعة تعريف القدماء .

قيس النورى : الدكتور :

١٣٨ - « الاغتراب .. اصطلاحاً ومفهوماً ومعنى » بحث بمجلة عالم الفكر .
المجلد العاشر (إبريل - مايو - يونيو ١٩٥٩) - الكويت .

كامى : البير :

١٣٩ « أسطورة سيزيف » : ترجمة أبيس زكى حسن .
دار مكتبة الحياة - بيروت - (د.ت) .

كثير بن عبد الرحمن بن الأسود : كثير بن أبي جهمه ، كثير الملحى :

١٤٠ ديوان كثير بن عزة : جمع وشرح الدكتور إحسان عباس .
نشر دار الثقافة بيروت - لبنان - ١٩٧١ م .

ابن كثير : إسماعيل بن عمر :

١٤١ البداية والنهاية . ما بعد بعثته ، القدماء .

كروتشه : بندتسو :

- ١٤٢ - المجلد في فلسفة الفن : ترجمة سامي الدروبي .
دار الفكر العربى - الطبعة الأولى - ١٩٤٧ م .
لطفى فام :

- ١٤٣ - المسرح الفرنسى المعاصر « مذاهب وشخصيات » .
الدار القومية للطباعة والنشر (د.ت) .

المسرد : أبو العباس محمد بن زيد :

- ١٤٤ - الكامل : تعليق محمد أبو الفضل والسيد شحاته .
طبعة نهضة مصر - ١٩٥٦ م .

متز : آدم :

- ١٤٥ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى ترجمة محمد عبد الهادى
أبو ريده طبعة لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٤٠ م .

المتبى : أبو الطيب أحمد بن الحسين :

- ١٤٦ - شرح ديوان المتبى : وضع عبد الرحمن البرقوقى - مصورة عن الطبعة
الثانية ١٩٣٨ ، دار الكتاب العربى - لبنان .

مجمع اللغة العربية :

- ١٤٧ - المعجم الكبير (حرف الهمة) .
طبعة دار الكتب - ١٩٧٠ م .

محمد زغلول سلام : الدكتور :

- ١٤٨ - النقد العربى الحديث : أصوله ، فضاياه ، ومناهجه ، طبعة مكتبة
الأخبار المصرية ١٩٦٤ .
١٤٩ - تاريخ النقد العربى إلى القرن الرابع الهجرى .
طبعة دار المعارف بمصر (د.ت) .

محمد زكى العشماوى : الدكتور :

- ١٥٠ - الأدب وقيم الحياة المعاصرة .
الدار القومية للطباعة والنشر - ١٩٦٦ م .
١٥١ - قضايا النقد الأدبى المعاصر .
الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٥ م .

محمد سليم الجندى :

- ١٥٢ - الجامع في أخبار أبى العلاء وآثاره ج ١ ، ٢ .
مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٦٢ م .
١٥٣ - بحث بعنوان : دين أبى العلاء : ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء
مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق - ١٩٤٥ م .

محمد عبد الهادى أبو ريذة : « مترجم ومعلق » :

- ١٥٤ - تاريخ الفلسفة الإسلامية - دى بور . .
التأليف والترجمة - الطبعة الثالثة - ١٩٥٤ .
تعليقات للمترجم .

محمد غنمى هلال : الدكتور :

- ١٥٥ - النقد الأدبى الحديث .
طبعة دار نهضة مصر للطبع والنشر القاهرة . ١٩٧٩ م .

محمد فؤاد عبد الباقى :

- ١٥٦ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .
كتاب الشعب - طبعة دار الشعب (د.ت) .

محمد فريد وجدى :

- ١٥٧ - نصيب المعرى من الفلسفة الشرقية : بحث ضمن عدد الهلال الخاص عن
أبى العلاء المعرى - يونيو ١٩٣٨ م .

محمد مصطفى بدوى : الدكتور :

- ١٥٨ - كولردج .
« نواع الفخر العربى » .. دار المعارف بمصر ١٩٥٨ م .
١٥٩ - دراسات فى السعده المسرح .
مبته : د. د. العامة للكتاب الإسكندرية الطبعة الثانية ١٩٧٩ م .

محمد مصطفى هدارة : الدكتور :

- ١٦٠ - اتجاهات الشعر العربى فى القرن الثانى الهجرى .
طبعة دار المعارف (مكتبة الدراسات الأدبية - ٢٩) ١٩٦٣ م .
١٦١ - دراسات فى الشعر العربى - تحليل لظواهر أدبية وشعراء .
نشرة منشأة المعارف بالأسكندرية - ١٩٧٠ م .

محمد قنديل : الدكتور :

- ١٦٢ - فى الميزان الجديد .
مطبعة نهضة مصر - الطبعة الثانية (د.ت) .
١٦٣ - النقد المنهجى عند العرب - مطبعة نهضة مصر ١٩٤٨ م .

محمد مهدي البصير :

- ١٦٤ - بحث بعنوان : على قبر أبى العلاء .. ضمن المهرجان الألفى .
مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٤٥ م .

محمد النوى : الدكتور :

- ١٦٥ - طبيعة الفن ، ومسئولية الفنان .
دار المعرفة - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٤ م .

محمود أبو الوفا :

- ١٦٦ - دواوين شعره ، ودراسات بأقلام معاصريه .
الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٧ م .

المرزباني : أبو عبيد الله محمد بن عمران :

- ١٦٧ - معجم الشعراء تصحيح وتعليق الدكتور ف . كريكو .
نشرة مكتبة المندلسي ١٣٥٤ هـ .

المسرزوقي : أبو على أحمد بن محمد :

- ١٦٨ - شرح ديوان الحماسة . نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون .
لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثانية ١٩٦٧ م .

مصطفى سويف : الدكتور :

- ١٦٩ - الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة .
طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٥١ م .

ابن المعتز : عبد الله :

- ١٧٠ - البديع - نشرة كراتشكوفسكى .
طبعة مكتبة المثنى ببغداد - سنة ١٩٦٧ م .

معروف الرصافي :

- ١٧١ - ديوان الرصافي - شرح وتصحيح مصطفى السقا .
دار الفكر العربى - مطبعة الاعتماد - الطبعة الرابعة - مصر -
١٣٧٣هـ / ١٩٥٣ م .

المكى : العباس بن على بن نور الدين :

- ١٧٢ - نزهة المجلس ومنية الأنيس . طبعة تعريف القدماء .

الناهضة الدياني : زياد بن معاوية بن ضباب :

- ١٧٣ - الديوان : تحقيق وشرح كرم البستانى .
مكتبة صادر - بيروت (د.ت) .

ناصر خسرو : أبو معين ناصر خسرو بن حارث :

- ١٧٤ - سفر نامه . طبعة تعريف القدماء .

أبو نواس : الحسن بن هانئ :

- ١٧٥ - ديوان أبى نواس . تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالى .
طبعة مطبعة مصر سنة ١٩٥٣ م .

هاملتون : روستريفور :

- ١٧٦ - الشعر والنامل : ترجمة الدكتور محمد مصطفى باوى
المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر (د.ت) .

ابن الوردي : عمر بن المظفر بن عمر :

١٧٧ - تنمة المختصر في أخبار البشر . طبعة تعريف القدماء .

الوطواط : محمد بن إبراهيم بن يحيى :

١٧٨ - غرر الخصاص الواضحة ، وعرر القائص الفاضحة . طبعة تعريف القدماء .

ولسون : كولسن :

١٧٩ - اللامتئى . نقله إلى العربية : أنيس زكى حسين -
طبعة دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثانية ، آذار ١٩٦٠ .

ياقوت الحموى : أبو عبد الله بن عبد الله الرومى :

١٨٠ - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب . طبعة تعريف القدماء .
وكذلك الكتاب طبعة دار المأمون ، سلسلة الموسوعات الأدبية ، الطبعة الأخيرة (د.ت) .

١٨١ - معجم البلدان . طبعة تعريف القدماء .

يوسف كرم :

١٨٢ - تاريخ الفلسفة اليونانية .
لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . الطبعة الثالثة ١٩٥٣ م .

يوسف مراد : الدكتور :

١٨٣ - مبادئ علم النفس العام . منشورات جماعة علم النفس الشامل .
طبعة دار المعارف . الطبعة الأولى سنة ١٩٤٨ م .

ب - المصادر والمراجع الأجنبية :

Joleridge Samuel, Taylor:

184 - The philosophical Lectures, p. 179.

Editor by Kathleen Coburn - London, The pilot press
limited, 1949.

Encyclopedia Britanica:

- 185 — Vol. 1 p. 59 "Abu-Al-Ala Al Maarri".
Vol. 14 p. 466 "Lecretuis".
Vol. 17 p. 632 "Pessimism". U.S.A., 1964.

Encyclopedia of Religion & Eihies & James Hastings,

- Vol, 9, p. 803, Great Britain, 1930.
186 — Pessimism and Optimism, By: Alexander Martin.

Lambourn. E.A. Greening:

- 187 — The rudiments of Criticism (P.20,21). Second edition,
Oxford 1925.

Ma :outh:

- 188 — The letters of Abu L-Ala, Oxford, 1898.

Nicholson, Reynold A:

- 189 — A Literary History of The Arabs, Cambridge 1953 — pp.
313 — 323.

الفهرست

إهداء	...
مقدمة	... أ ... د

الباب الأول

الشاعر المفكر

١	٧٧-
٣	٥٣-
٥	...
٥	...
١٩	...
٤٥	...
٥٣	...
٥٥	٧٧-
٥٧	...
٦٦	...
٦٨	...
٧٤	...

الباب الثاني

تجربة أبي العلاء الميتافيزيقية

٧٩	٣٣٠-
٨١	...
٨٥	١٨٠-
٨٨	...
١٠٨	...
١١٥	...
١١٨	...
١٢٩	...
١٣٥	...
١٤٥	...

أبو العلاء وقدرة الإنسان على المعرفة	١٦٢
رفض العقل وإبطال القياس	١٧٣
الفصل الثاني : عبثة أبي العلاء	١٨١-٣٣٠
- البعد الوجودي لزهد أبي العلاء	١٨٥
- المعرى وعظمة الإنسان	١٩٥
- المعرى والرغبة من الموت	٢٠١
- أبو العلاء وانشقاق الذات	٢٠٨
- غربة الحياة والإنسان	٢١٣
- أبو العلاء والعلّة الغائية للوجود	٢١٤
- مناخ الغربة والعقم في الحياة	٢٢٤
- غربة الإنسان في الحياة	٢٤٧
- تعطيل التزاوج والتناسل	٢٧٢
- التصوف أو طلب المستحيل	٢٩١
- الخلاص بالموت .. أو الكون في العدم	٢٩٦
- مكان العبث العلائقي من الاتجاهات العبثية المعاصرة	٣١٣

الباب الثالث

العبقرية الشعرية لأبي العلاء	٣٣١-٤٧٤
الفصل الأول : الخصائص النفسية والفنية للتجربة	٣٣٣-٣٥٥
- الأسس النفسية والنوعية للإبداع العلائقي	٣٣٥
الفصل الثاني : لغته وصياغته	٣٥٧-٤١٦
- لغته بين الإبداع والتحدى	٣٥٩
- إظهار التفوق في اللغة محفوفاً وصنعه	٣٦٨
- التزام مالا يلزم ودلالته النفسية والفنية	٣٨٩
- اللغة والنبرة الأليفة التي تعلم الحقيقة	٣٩٦
- الألفة بين التجربة ومفردات اللغة	٣٩٧
الفصل الثالث : الخيال والصورة والموسيقى	٤١٧-٤٧٤
- الخيال ووحدة العمل لدى أبي العلاء	٤٢٠
- الصورة الفنية	٤٤٣
- المفردات والتراكيب المثبتة	٤٤٥

٤٤٥	المفردات والتراكيب المنفية
٤٥٨	الموسيقى
٤٦٢	العناصر الموسيقية البارزة في الصياغة العلانية
٤٧٥	خاتمة
٤٧٥	المصادر والمراجع

Bibliotheca Alexandrina



0473303

دارالمعارف - ١١٩ كورنيش النيل - القاهره
الناشر منطقة الاسكندرية ٤٢ ش سعد زغلول - ميدان التحرير (الشارع)